

DAS
INDULGENZ-EDICT
DES
RÖMISCHEN BISCHOFS KALLIST

KRITISCH UNTERSUCHT UND RECONSTRUIERT

VON

LIC. THEOL. **ERNST ROLFFS**

MITGLIED DES PREDIGERSEMINARS AUF DER ERICHSBURG
(PROV. HANNOVER)



LEIPZIG
J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG
1893

Bayerische
Staatsbibliothek
MÜNCHEN

DEM
PREDIGERSEMINAR AUF DER ERICHSBURG

IN

TREUER ANHÄNGLICHKEIT UND HERZLICHER DANKBARKEIT

GEWIDMET

Vorwort.

Die vorliegende Abhandlung, mit welcher der Verf. bei der theologischen Facultät zu Berlin die Licentiatenwürde erwarb, ist aus Untersuchungen hervorgegangen, die in erster Linie den Zweck hatten, den eigenen kritischen Blick und das historische Urteil soweit zu üben, wie es auch für den in das praktische Amt eintretenden Theologen unerlässlich ist. Dies dürfte vielleicht einigermaßen zur Entschuldigung für den Mangel an technischer Schulung dienen, welcher sich besonders bei der durch den Stoff geforderten Untersuchung rein philologischer Fragen bemerkbar machen wird.

Wenn ich mir das Ziel gesteckt habe, das Indulgenz-Edict Kallists zu reconstituieren, so bin ich mir wohl bewusst, dass dies ein Versuch ist, der bei dem Stande der Quellen immer nur unvollkommen gelingen kann. Denn abgesehen davon, dass auch die Reifferscheidsche Ausgabe der Werke Tertullians (auf welche sich bei Citaten aus den darin enthaltenen Schriften die angegebenen Seitenzahlen beziehen) weit entfernt ist, einen in allen Beziehungen brauchbaren Text zu bieten, ist auch die Art, wie Tertullian über die Schrift seines Gegners referiert, zu ungenau und ungleichmässig, um eine wirklich sichere Herstellung des Wortlautes zu ermöglichen. Doch wird man den Versuch, durch eine Reconstruction sich ein annähernd getreues Bild dieser für das Verständnis der Entwicklung der ältesten Bussdisciplin so wichtigen Schrift Kallists zu verschaffen, auf jeden Fall unternehmen müssen; denn jede Untersuchung über die älteste Bussdisciplin begeht einen methodischen Fehler, wenn sie sich nicht die Frage stellt, ob und inwieweit wir den

Inhalt der Epoche machenden Verfügung Kallists ermitteln können; so lange diese Frage unbeantwortet ist, rechnet man mit einer Grösse, von der man nicht festgestellt hat, ob sie bekannt oder unbekannt ist. Eine sichere Antwort darauf lässt sich aber nur geben, wenn man einen Reconstructionsversuch unternimmt, mag derselbe nun ein positives oder negatives Resultat ergeben. Diesen Dienst möchte die vorliegende Abhandlung leisten.

In den Untersuchungen über die Bussdisciplin, die ich auf Grund von de paenitentia anstellen musste, um eine Grundlage für die Reconstruction zu gewinnen, bin ich sehr gefördert durch Preuschens Dissertation: Tertullians Schriften de paenitentia und de pudicitia mit Rücksicht auf die Bussdisciplin untersucht, Giessen 1890. Wenn ich auch in manchen Punkten darüber hinausgegangen bin und daher der Dissensus wohl mehr hervortritt als die Übereinstimmung, so hat sie mir doch im wesentlichen den Gang meiner Untersuchung vorgezeichnet.

Schätzenswerte Winke über den sprachlichen Charakter der reconstruierten Schrift verdanke ich Herrn Professor von Wilamovitz-Moellendorf in Göttingen. Wenn ich mich auch im allgemeinen seiner Ansicht über den Charakter der Schriftstellerei Tertullians nicht anschliessen kann, vielmehr mit Nöldechen (Texte u. Unters. V. 2. p. 140 Anm. 3) urteilen muss, „dass die reinen Kunstformen prosaischer Darstellung dem Autor abgehen“, dass in Tertullian durchgehends der christliche Polemiker über den römischen Rhetor triumphiert, so haben mich seine Andeutungen doch vor übereilten Urteilen über die Sprache des Edictes bewahrt.

Die meiste Anregung und Förderung habe ich aber von meinem hoch verehrten Lehrer Herrn Professor Harnack erfahren, welcher durch die wohlwollende Beurteilung meiner ersten Versuche wissenschaftlicher Forschung mich zu weiterem Arbeiten ermutigt, mir durch freundliche Beantwortung meiner Fragen die Wege gewiesen, die zum Ziel führen konnten, und mich auf wertvolles Material aufmerksam gemacht hat (so besonders auf Origenes und den Proverbien-Commentar des Hip-

polyt). Ich kann ihm aber hierfür nicht danken, ohne zugleich mit herzlichem Dank auszusprechen, dass seine Anregungen erst überhaupt die Lust zu wissenschaftlicher Arbeit in mir geweckt haben; indem ich durch ihn eine Geschichtsbetrachtung kennen lernte, die bei aller kritischen Schärfe doch mehr giebt als sie nimmt, die nicht ärmer, sondern reicher macht, habe ich das Misstrauen gegen die Wissenschaftlichkeit einer christlichen und den Zweifel an der Christlichkeit einer wissenschaftlichen Theologie überwunden, und mit der Freude an der Theologie als Wissenschaft habe ich die Freudigkeit zum praktischen Dienst in der Kirche gewonnen, die aus der Überzeugung entspringt, dass „unser Glaube der Sieg ist, der die Welt überwindet“. Hier, wo mir die Veröffentlichung meiner ersten Arbeit Anlass giebt, für das Geringere zu danken, kann ich den Dank für das Grössere nicht unterdrücken.

Erichsburg, im August 1893.

Ernst Rolffs.

Inhaltsübersicht.

	Seite
Einleitung	1 — 12
I. Inhalt der Schrift de pudicitia	13 — 19
II. Die Verfügung des Kallist	19 — 62
1. Die Verfügung ihrem Inhalt nach	19 — 36
2. Die durch den Erlass in die Busspraxis eingeführte Neuerung	36 — 54
3. Die Begründung der von Kallist in Anspruch genom- menen bischöflichen Absolutionsgewalt	54 — 58
4. Die Stellung der Märtyrer in der Verfügung Kallists	58 — 62
III. Der Beweis für die Vergebbarkeit der Unzuchtsünden .	62 — 98
1. Die einzelnen Argumente	62 — 92
2. Der Zusammenhang zwischen den einzelnen Argumenten	93 — 98
IV. Der Zusammenhang der Schrift für die Vergebbarkeit der Unzuchtsünden mit der Verfügung Kallists	99—102
V. Die Reconstruction der Verfügung Kallists	103—117
VI. Die Sprache der rekonstruierten Schrift	118—123
VII. Die Bezeugung der Schrift Kallists	124—135
VIII. Der Charakter der rekonstruierten Schrift	135—138



Einleitung.

Tertullians Schrift *de pudicitia* ist veranlasst durch ein bischöfliches Edict, in welchem denen, die in Unzuchtsünden gefallen waren, unter der Bedingung öffentlich zu leistender Busse Vergebung zugesichert wurde. Diesen von Tert. als peremptorisches Edict bezeichneten Erlass hat man schon sehr früh einem römischen Bischof zugeschrieben, weil katholische Schriftsteller Tert.s Ironie nicht verstehend in der Bezeichnung: Pontifex Maximus, episcopus episcoporum die officiellen Titel des Papstes schon im Anfang des 3. Jh. bezeugt fanden. Das Edict ist daher auch von ihnen ebenso sehr in seiner Bedeutung überschätzt, wie es von den älteren protestantischen Geschichtschreibern unterschätzt wurde. Da die Schriftstellerei Tert.s nun zum grössten Teil unter den Episkopat Zephyrins fällt, so erkannte man auch in ihm den Verfasser des fraglichen Ediktes. So schon Pamelius¹⁾, der dasselbe in das J. 216 setzt; ohne die Bedeutung des Erlasses irgendwie zu würdigen, betont er im übrigen nur, dass Tert., obwohl als Montanist ein Ketzer, dem römischen Bischof die ihm zukommenden ehrenden Titel nicht versagen könne. Baronius²⁾ beschränkt sich nicht darauf, aus diesen Titeln die Macht und das Ansehen des römischen Bischofs festzustellen, obgleich dies auch für ihn das wichtigste ist, sondern er sucht auch den Zweck des Erlasses verständlich zu machen, durch welchen Zephyrin nach seiner Ansicht nichts absolut Neues verfügte, sondern nur die in der gesamten katholischen Kirche von jeher herrschende Busspraxis gegen die stets wiederholten Angriffe der Häretiker sicher stellte. Rigal-

1) Jacobi Pamelii argumenta et adnotationes in Tert. Opera. Paris 1635. In der „vita Tert.“ und zu *de pud.* S. 720.

2) Baronii Annales eccles. ed. Theiner. Tom. II. 1864. S. 216.
Texte u. Untersuchungen XI, 3. 1

tius¹⁾ erkennt wenigstens die Ironie Tert.s in der Bezeichnung des Bischofs als Pont. Max., dagegen nimmt er an, dass derselbe sich den Titel *episcopus episcoporum* wirklich beigelegt habe; wen er für den betreffenden Bischof hält, sagt er m. W. nicht. Der erste, welcher der Bedeutung des Edictes wirklich gerecht wird, ist Dionysius Petavius²⁾; er erkennt, dass dasselbe in der Geschichte der Bussdisciplin Epoche macht: drei Zeiträume sind in der Geschichte der kirchlichen Disciplin zu unterscheiden; in dem ersten wurde die Disciplin am strengsten gehandhabt, die im Aposteldecret genannten Sünden des Götzendienstes, der Hurerei, des Mordes fanden überhaupt keine Vergebung; der zweite beginnt mit dem Edict Zephyrins, welches die strenge Praxis wenigstens hinsichtlich der Unzuchtsünden mildert und dadurch die unter Cyprian zur Herrschaft kommende Praxis anbahnt, nach welcher allen Sündern Vergebung gewährt wird, aber erst nach einer früh begonnenen und bis zum Tode dauernden Busszeit; in der dritten Periode, welche mit der Befreiung der Kirche beginnt, wird auch eine solche nicht mehr verlangt. Diese Perioden beginnen aber durchaus nicht in allen Landeskirchen zu gleicher Zeit, vielmehr weichen viele Bischöfe erst sehr allmählich von der alten Strenge ab; „denn es war noch nicht durch eine allgemein geltende Verfügung, durch die alle Kirchen gebunden waren, diese Praxis festgestellt.“ Bei dieser Darstellung ist nicht erkannt, dass auch innerhalb der ersten Periode sich eine Entwicklung der Bussdisciplin vollzogen hat, sondern diejenige Ausprägung derselben, welche man am Schluss dieses Zeitraumes vorfindet, wird als constant angesehen, die Dreizahl der unvergeblichen Sünden auf das Apostelconcil zurückgeführt; es ist ausserdem nicht berücksichtigt, dass diese Sünden, wie Hermas zeigt, ausnahmsweise auf göttliche Offenbarung hin vergeben werden konnten, also die Bedeutung der unmittelbaren Geisteswirkungen für die älteste Zeit verkannt. Etwa gleichzeitig mit Petavius entwickelt Albaspinus³⁾ eine An-

1) Tert. Opera ed. Rigaltius Edit. II. Lutetiae 1641. Observat. ad Tert. S. 121.

2) Petavii animadversiones in Epiphanii Panarium. Corp. Haeresiol. III. S. CC ff.

3) Gabrielis Alaspini, Aurelianensis episcopi, notae in quosdam Tert. libros. In dem S. 1. citierten Bde. Pamelii arg. et not. S. 1013.

sicht über das Edict, nach welcher dasselbe auch ein Moment in der Entwicklung der Bussdisciplin bedeutet; die Anschauung, welche Tert. in de paenitentia von der Vergebbarkeit der Unzuchtsünden entwickelt, sei nicht allgemein gewesen; vielmehr sei Hurerei und Ehebruch von den meisten als schwere, unvergebare Sünde betrachtet; Zephyrin habe den Streit darüber beendet, indem er die Wiederaufnahme der Unzüchtigen verfügt, um sie dem erziehenden Einfluss der Kirche zu erhalten. Das falsche dieser Anschauung, in welcher jedenfalls der eine Zweck des Erlasses, Erziehung schwerer Sünder durch kirchliche Zucht, richtig erkannt ist, hat seinen Grund in einem Missverständnis von de paen., welches die folgende Abhandlung zu berichtigen versuchen wird. Morinus¹⁾ will die Ansicht des Petavius nicht im allgemeinen gelten lassen, sondern in der Weise soll sich die Bussdisciplin nur in einigen kleineren afrikanischen Kirchen, wo dies durch Cyprian ep. 55 bezeugt ist, und in der Bätischen Provinz in Spanien, wofür die Beschlüsse der Synode von Elvira Zeugnis ablegen, entwickelt haben; für Rom und Karthago glaubt er leicht das Gegenteil beweisen zu können. Zephyrin habe zur Abwehr der montanistischen Häresie, welche die Absolutionsgewalt der Bischöfe für Fleischessünden bestritt, die Praxis einiger afrikanischer und spanischer Bischöfe, welche die Unzüchtigen aus Gründen der Disciplin, nicht weil sie die bischöfliche Vollmacht dazu leugneten, nicht wieder aufnehmen, durch sein Edict corrigiert. In demselben liege der Grund dafür, dass in den Beschlüssen von Elvira die Sünden der moechia milder behandelt werden als Mord und Götzendienst. Den Beweis, dass für Rom und Karthago das Edict keine Bedeutung gehabt habe²⁾, bleibt er natürlich schuldig; denn hierin liegt gerade das durchaus fehlerhafte seiner Auffassung der Verhältnisse. Die Grundzüge für die richtige, geschichtliche Betrachtung der Entwicklung der Bussdisciplin, finden sich eben bei Petavius und seine Anschauung teilt auch der grosse Gelehrte Jacob Sirmond in seiner „Historia poenitentiae

1) Commentarius historicus de disciplina in administratione sacramenti poenitentiae. 1685. S. 670 ff.

2) Was er Lib. IX c. 20 zu diesem Zweck anführt, kommt auf eine Misshandlung des Gedankeninhalts von de pud. und auf ein Missverständnis von de paen. hinaus.

publicae¹⁾“ c. I. Die andern Darstellungen katholischer Historiker haben alle ihren Grund in der falschen, dogmatischen Voraussetzung, dass in Rom zu keiner Zeit eine durch die spätere Entwicklung als falsch erwiesene Busspraxis geübt sein könne. Besonders deutlich ist dies bei dem Cardinal Orsi²⁾, welcher behauptet, das Edict Zephyrins wende sich gegen die von Cyprian ep. 55 erwähnten afrikanischen Bischöfe, welche mit der Verweigerung der Absolution an Unzüchtige eine unerhörte Neuerung eingeführt hätten. Er giebt dem Erlass also nur eine Bedeutung für Afrika; daher thut er später noch einen weiteren Schritt, indem er als Verfasser des Edictes einen karthagischen Bischof annimmt³⁾, da er meint, de pud. 21 nicht auf den römischen Bischof beziehen zu können. Ihm folgend schreibt Morcelli⁴⁾ dasselbe dem karthagischen Bischof Cyrus zu.

Die älteren protestantischen Kirchenhistoriker, die Verfasser der Magdeburger Centurien, Basnage, Gottfried Arnold, Spanheim, Mosheim erwähnen das Edict gar nicht, wahrscheinlich weil sie Tert.s Ironie in der Bezeichnung des römischen Bischofs als episcopus episcoporum nicht verstanden und daher die Thatsache, dass derselbe als Primas des Episkopates allgemein gültige Verfügungen erlassen habe, mit ihrer Auffassung der ältesten Kirchengeschichte, wie sie sich auf Grund aller übrigen Quellen festgetellt hatte, nicht in Einklang zu bringen wussten. Zuerst ausdrücklich erwähnt ist das Edict m. W. von Schröckh⁵⁾, der Zephyrin für den Verfasser hält, über die Bedeutung der Verfügung sich aber nicht weiter auslässt; nur findet er es bemerkenswert, dass Tert. gegen einen römischen Bischof so aufzutreten wagt, wie er es in de pud. thut. Der erste, welcher das Edict bestimmt in einen grösseren geschichtlichen Zusammenhang eingliedert, ist Gieseler⁶⁾; er sieht in

1) Abgedruckt von Barthold Niemeier in seinem Tractatus theologicus de disciplina ecclesiastica (Helmstedt 1703), wo Sirmonds Ansicht vollständig aufgenommen ist.

2) Dissertatio historica, qua ostenditur catholicam ecclesiam tribus prioribus saeculis capitalium criminum reis pacem et absolutionem neutiquam denegasse. Mailand 1730. S. 98 ff.

3) Della historia ecclesiastica 1749. S. 12.

4) Africa christiana 1807. S. 80. 81.

5) Christliche Kirchengeschichte III. 1772. S. 390.

6) Lehrbuch der K. G. 3. Aufl. 1831, 4. Aufl. 1844. S. 287.

demselben ein bedeutendes Moment in dem Streit über die montanistischen Unterscheidungslehren, lässt dagegen seine Bedeutung für die Entwicklung der Bussdisciplin ausser Acht. Als Verfasser nimmt er mit Orsi einen Bischof von Karthago an, weil er die Bezeichnung Pontifex Maximus auf eine angemassete, nicht auf eine wirkliche Würde beziehen zu müssen glaubt; dieser Grund ist natürlich nicht stichhaltig; denn auch für einen römischen Bischof war eine Primatstellung gegenüber den anderen Bischöfen in jener Zeit doch eine angemassete Würde. In dem Streit zwischen der Grosskirche und dem Montanismus giebt auch Schwegler¹⁾ dem Edict eine bedeutsame Stelle, und zwar betont er mit Recht, dass durch dieses Edict die katholische Kirche sich in Gegensatz setze gegen die montanistische Gemeinde der Heiligen; er erkennt damit die Bedeutung desselben für die Entwicklung des Kirchenbegriffs. Nicht so klar spricht er sich über den Einfluss desselben auf die Bussdisciplin aus; auch hier fixiert er richtig den doppelten Streitpunkt zwischen Kirche und Montanismus, dass nämlich einerseits die Vergebbarkeit der Unzuchtsünden, andererseits die Absolutionsgewalt der Bischöfe controvers war; aber er hat nicht erkannt, wie die Kirche vor Zephyrin sich den Fleischesünden gegenüber stellte und wie sie das Recht der Vergebung ausübte. Dass Zephyrin das Edict erlassen hat, hält auch er für ausgemacht; er setzt es dabei in die ersten Jahre seines Episkopates und weicht darin nicht bedeutend von Baur²⁾ ab, der es unentschieden lässt, ob Zephyrin oder sein Vorgänger Victor der von Tert. gemeinte Pontifex Maximus sei. Baur geht nun auf die Bedeutung des Edictes sehr ausführlich ein. Der aus der eschatologischen Stimmung hervorgegangene montanistische Rigorismus steht im Gegensatz zu der laxeren Sittlichkeit der Grosskirche, welche den Enthusiasmus abgestreift hat und mit der Welt einen Compromiss schliesst. Es ist nicht zufällig, dass die Bischöfe die schroffsten Gegner der Montanisten sind; denn der Episkopat ist selbst ein wichtiges Moment in dem Process der Verweltlichung der Kirche. Indem der Montanismus gegen diese reagiert, setzt er sich in Gegen-

1) Der Montanismus und die christliche Kirche 1841. S. 68. 233. 290.

2) Das Christentum und die christliche Kirche in den ersten 3 Jhh. 1853. S. 266 ff.

satz zu den Bischöfen, deren Interesse es ist, der Kirche eine sie mit der Welt verknüpfende Verfassung zu geben. Das Edict des römischen Bischofs bringt dieses Verhältnis unzweideutig zum Ausdruck, indem es sich mit den sittlichen Grundsätzen der Montanisten in geraden Widerspruch setzt. „Zwischen der Transcendenz einer sich nie realisierenden Idee (der Kirche als Gemeinde der Heiligen) und dem Boden der empirischen Wirklichkeit, auf welchem sie sich allein zur Realität einer bestehenden Kirche verwirklichen konnte, lag als das erste vermittelnde Moment die in Hinsicht der Vergebung der Todsünden gemachte Concession. War es unmöglich, dass es gar keine Sünden gab, so musste es doch wenigstens möglich sein, dass sie vergeben wurden. Hiermit war zwar die reine Idealität der Kirche verschwunden aber die Idee der Kirche war praktisch geworden.“ Von grosser Bedeutung ist es auch, dass gerade der römische Bischof die Verweltlichung des Christentums anbahnt; denn in der römischen Kirche hat sich dieselbe vollendet; hier sehen wir sie in ihren ersten unschuldigen, durch die Natur der Sache selbst gerechtfertigten Anfängen. Das Edict des römischen Bischofs ist „ein Ablassprogramm für Unzuchtsünden, das an der Spitze der ganzen so berücktigten Geschichte der römischen Ablasserteilung steht.“ Neben dieser dogmenhistorischen Bedeutung des Edictes steht seine kirchenhistorische; sie ruht in dem entscheidenden Einfluss, den das Edict auf den Streit zwischen Montanismus und Grosskirche gehabt haben wird. Baur hat einerseits die Bedeutung der bischöflichen Verfügung für die Bussdisciplin, andererseits die Bedeutung dieser letzteren für die Geschichte der Kirche richtig erkannt; indem durch den Erlass eine geordnete Busspraxis angebahnt wird, wird damit zugleich dem Enthusiasmus der Montanisten ein Damm entgegengesetzt und ein grosser Schritt zur Einbürgerung der Kirche in die Welt gethan. Freilich hat er dabei die Wichtigkeit des Edictes als solchen überschätzt, indem er dasselbe als entscheidenden Factor einer Entwicklung auffasst, für welche es nur als Symptom gelten kann.

Eine andere Auffassung von der Bedeutung des Edictes für die Bussdisciplin hat Ritschl¹⁾, der hinsichtlich des Ver-

1) Entstehung der altkatholischen Kirche. 2. Aufl. 1857.

fassers sich der herkömmlichen Ansicht anschliesst. Er sieht nämlich im Hirten des Hermas und in Tert.s katholischer Schrift *de paenitentia* (c. 7) die Thatsache bezeugt, dass schwere Sünder d. h. hier Unzüchtige einmal eine Busse leisten konnten, welche die Wiederaufnahme in die Kirche zur Folge hatte (S. 370. 71), und erblickt die Neuerung Zephyrins darin, dass er die Beschränkung der Busse für Fleischessünden auf ein einziges Mal aufgehoben habe (S. 514). Allein dies ist in dem Erlass gar nicht ausgesprochen und, wie sich zeigen wird, sogar ziemlich unwahrscheinlich. Bestimmter als Baur legt er dar, welche Bedeutung das Edict für die Entwicklung der Ansprüche des Episkopates hat; es bedeutet einen Fortschritt insofern, als neben der bisher schon anerkannten Lehrautorität desselben jetzt die Ausübung der Schlüsselgewalt aus einer umfassenderen Deutung des Begriffs der apostolischen Succession abgeleitet wurde (517).

Während Lipsius¹⁾ mit Baur die kirchengeschichtliche Bedeutung des Edictes, dessen Abfassung durch Zephyrin er etwa in das J. 205 setzt, in der damit vollzogenen definitiven Ausscheidung der Montanisten aus der Kirche sieht, meint Hauck²⁾, nach dessen Ansicht Montanisten und Katholiker schon z. Z. der Schrift *adv. Praxeam* als gesonderte Gemeinschaften bestehen, der von Tert. als Edict mitgeteilte Satz sei aus einem Schreiben Zephyrins entnommen, in welchem er der karthagischen Gemeinde auf ihre Anfrage, wie man sich den Unzüchtigen gegenüber stellen sollte, wenn man auf montanistisch gesinnte Glieder der Gemeinde Rücksicht zu nehmen habe, Antwort erteilt habe, indem er ihr sein im Laufe seines Episkopates erprobtes Verfahren gegen die Unzüchtigen darstelle. Demgemäss hat die Erklärung des römischen Bischofs nicht im entferntesten die entscheidende Bedeutung für die Entwicklung der Bussdisciplin und des Kirchenbegriffs, auch nicht für die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Montanismus, welche Baur ihr beilegt. Wenn diese Auffassung auch im wesentlichen nicht haltbar sein dürfte, so regt sie doch zu der Frage an, ob die Verfügung des römischen Bischofs wirklich als per-

1) Chronologie der römischen Bischöfe 1869. S. 175.

2) Tertullians Leben und Schriften 1877. S. 390.

emptorisches Edict ergangen ist und als solches betrachtet sein will, oder ob diese Bezeichnung nicht auch mit zu der Ironie Tert.s gehört. Dass es sich um einen wirklichen Erlass handelt, kann freilich nicht in Zweifel gezogen werden, und wenn Langen¹⁾ glaubt, ein solcher habe überhaupt nicht vorgelegen, sondern Tert. bringe nur das von dem römischen Bischof stillschweigend gegen die Unzüchtigen eingeschlagene mildere Verfahren unter dieser Form zur Darstellung, so dürfte er damit aus den Grenzen einer besonnenen Kritik der Quellen herausgetreten sein.

Bisher ist ein Problem unerwähnt geblieben, welches der Forschung durch den Bericht Hippolyts in seinem 1850 entdeckten Werk, den Philosophumena, gestellt ist. Er erzählt nämlich von dem römischen Bischof Kallist: *Τοιαῦτα ὁ γόης πολμήσας συνεστήσατο διδασκαλεῖον κατὰ τῆς ἐκκλησίας οὕτως διδάξας καὶ πρῶτος τὰ πρὸς τὰς ἡδονὰς τοῖς ἀνθρώποις συγχωρεῖν ἐπενόησε, λέγων πᾶσιν ὑπ' αὐτοῦ ἀφίεσθαι ἁμαρτίας*. Es fragt sich nun, wie sich das Absolutionsedict Zephyrins zu dem von Kallist gewährten Ablass verhält. Dieser Frage ist Döllinger²⁾ zuerst näher getreten. Als Verteidiger Kallists gegen die Anklagen Hippolyts stellt er die Sachlage so dar, als ob Kallist mit seinem allgemeinen Ablass nur eine Inconsequenz Zephyrins beseitigt habe; dieser habe die rigorose Bussdisciplin, welche bisher in der Kirche bestanden, durch sein Edict in Beziehung auf die Unzuchtsünden gemildert, indem er die Ehebrecher nach voraufgegangener Busse wieder aufgenommen; diese Massregel erwies sich aber als eine Halbheit und die Ausdehnung der Indulgenz auf alle Sünden durch Kallist sei die notwendige Folge derselben gewesen. Der Ansicht Döllingers folgt Hagemann³⁾ in allen Punkten, auch darin, dass er das Edict an den Anfang des Episkopates Zephyrins setzt, eine Annahme, welche notwendig ist, um den Fortschritt, welchen Kallist über seinen Vorgänger hinaus macht, erklärlich zu finden. Aber diese Darstellung ist doch kaum haltbar; denn 1. ist es sehr auffallend, dass Hippolyt den Erlass Zephyrins gar nicht erwähnt, für den

1) Die Geschichte der römischen Kirche bis Leo I.

2) Hippolytus und Kallistus 1853. S. 126 ff.

3) Die römische Kirche und ihr Einfluss auf Disciplin und Dogma 1864. S. 54 ff.

er auch, wie er es sonst thut, seinen Gegner Kallist, der seines Vorgängers geistig überlegener Berater war, verantwortlich machen konnte. 2. widerspricht der Ansicht, dass Kallist für alle Sünden Vergebung gewährt habe, die Thatsache, dass noch zur Zeit Cyprians die Wiederaufnahme von Götzendienern streitig ist.

Von ähnlichen Bedenken ausgehend hatte De Rossi¹⁾ schon 1866 den Nachweis zu liefern gesucht, dass Kallist der Verfasser des von Tert. bekämpften Edictes sein müsse und dass sich der Bericht Hippolyts über den von seinem Rivalen gewährten Ablass eben auf dieses Edict beziehe. Dieser Nachweis hatte aber wenig Beachtung gefunden, bis Harnack²⁾ mit wesentlich denselben Argumenten wie De Rossi, welche aber durch eine bessere chronologische Fixierung der Schriften Tert.s mehr Halt bekamen, die Ansicht des italienischen Forschers nachdrücklich vertrat. Unabhängig hiervon hat auch Jungmann³⁾ den ungenannten römischen Bischof in de pudicitia mit dem von Hippolyt wegen seiner Laxheit bekämpften Kallist identifiziert unter Zustimmung Funks⁴⁾. Durch Harnack ist die Autorschaft Kallists fast zur allgemeinen Anerkennung gebracht. Bonwetsch⁵⁾ hat seine frühere Ansicht darnach corrigiert, und Nöldechen⁶⁾ hat durch eine erneute Untersuchung über die Abfassungszeit der Schriften Tert.s das von Harnack gefundene Resultat als richtig erkannt und durch Beibringung vieler Einzelzüge sicher gestellt, sodass Preuschen⁷⁾ in seiner Abhandlung über die Bussdisciplin die Frage als entschieden ansehen konnte.

Die Gründe zu dieser Annahme liegen einmal in den oben erwähnten Bedenken, sodann aber in der Chronologie der Schriften Tert.s und dem Berichte Hippolyts selbst. Es ist erwiesen, dass die antikatholischen Schriften Tert.s hinter seine antignostischen zu setzen sind und de pudicitia jedenfalls an das Ende seiner schrift-

1) Bulletino arch. christ. 1866. S. 26.

2) Zs. für Kirchengeschichte II 1878. S. 582. Herzogs R.E² VIII. 420 (Lapsi) X 652.

3) Dissertationes selectae in historiam ecclesiasticam I 1880. S. 201.

4) Tüb. Theol. Quartalschr. 1884. S. 268 (Zur altchristlichen Bussdisciplin).

5) Die Geschichte des Montanismus 1881. S. 42.

6) Texte und Unters. V 1889: Die Abfassungszeit der Schriften Tert.s. S. 132. 150.

7) Tert.s Schriften de paenitentia und de pudicitia mit Rücksicht auf die Bussdisciplin untersucht. Giessener Dissertation. 1890.

stellerischen Laufbahn gehört, wo die älteren katholischen Gelehrten ihr auch von jeher ihren Platz angewiesen haben; zwischen dem Edict Zephyrins und der Ablassverkündigung Kallists läge daher höchstens ein Zwischenraum von fünf Jahren, welcher den Fortschritt in der Entwicklung nicht genügend erklärt. Hippolyt berichtet aber ferner gar nicht, dass Kallist allen Sündern Vergebung gewährt, sondern er erzählt nur von seiner Nachsicht gegen „τὰ πρὸς τὰς ἡδονάς“; dies können aber nur die Fleischessünden sein. Er berichtet demnach von Kallist ganz dasselbe, was Tert. dem ungenannten Bischof vorwirft; dieser wird also mit jenem identisch sein.

Die Frage nach dem Verfasser des Edictes ist nicht gleichgültig für die Würdigung der Bedeutung desselben; denn da das Bild Kallists durch Hippolyts Bericht für uns bestimmte Züge bekommen hat, so müssen wir bei der Beurteilung des Erlasses von dieser Persönlichkeit ausgehen und ihn im Zusammenhang mit seinen übrigen Massnahmen betrachten. Als Bischof einer von Parteien zerklüfteten Gemeinde war er darauf bedacht, die kirchliche Einigkeit möglichst zu wahren; wie er durch seine Glaubensformel die gemässigten Monarchianer mit den gemässigten Anhängern der Logoschristologie in der römischen Gemeinde zu versöhnen suchte und auch wohl wirklich versöhnt hat¹⁾, so suchte er durch sein Indulgenzdict seine Gemeinde möglichst auszudehnen und die mit derselben concurrierenden Gemeinden zu sprengen; auch dies scheint ihm bis zu einem gewissen Grade gelungen zu sein.²⁾ Ist dies der kirchenpolitische Zweck des Edictes, so liegt seine kirchengeschichtliche Bedeutung in der Ausscheidung des Montanismus, dessen Lebenskraft erloschen war. Diese Ausscheidung war die notwendige Folge der darin vollzogenen antimontanistischen Umbildung des Kirchenbegriffs, und diese wird durch zwei Punkte bezeichnet: 1. Aus einer Gemeinschaft der Heiligen wird die Kirche zu einer Erziehungsanstalt zum Heil. 2. Die Vorstellung von den freien Wirkungen des Gottesgeistes wird vertauscht mit der Idee des apostolischen Amtes. Der neue Kirchenbegriff bildet die Grundlage für eine an feste Regeln gebundene Bussdisciplin und damit den Ausgangspunkt für die Entwicklung derselben zu dem katholischen Buss sacrament.

1) s. Harnack, Dogmengeschichte I 654 f.

2) ebenda S. 368.

Über die Form des Edictes sind die verschiedensten Ansichten zu Tage getreten. Es ist nur Rigaltius¹⁾, welcher in dem Satz: *Ego et moechiae et fornicationis delicta paenitentia functis dimitto*, eingeleitet durch die Worte: *episcopus episcoporum edicit* das ganze Edict sieht. Baronius²⁾ vermutet darin ausser diesem Satz Bestimmungen über die Zulässigkeit der (successiven) Bigamie und eine Berufung auf das Beispiel Christi und des Paulus. Morcelli scheint den von Tert. citierten Satz auf dessen Autorschaft zurückzuführen; auch Neander glaubt darin nicht die originale Form des Erlasses sehen zu dürfen. Schwegler (S. 290) meint in diesem Satz wenigstens nicht das vollständige Edict vor sich zu haben. Bonwetsch (S. 110) vermisst darin eine Ausführung Kallists, in welcher er sich als Nachfolger der Apostel und Verwalter der kirchlichen Absolutionsgewalt dargestellt habe. Auch Hauck (S. 390) erkennt in dem von Tert. überlieferten Satz das einem längeren Zusammenhange entnommene Stück eines von dem römischen Bischof an die Karthagische Gemeinde gerichteten Schreibens. Hagemann (S. 54) kommt zu der Überzeugung, dass derselbe mit seinem Erlass eine dogmatische Begründung verbunden habe, die in Tert.s Gegenschrift uns in ihren wesentlichsten Stücken erhalten sei; einen Beweis dafür liefert er aber nicht und verfährt bei der Ermittlung der angeblichen Argumente des Bischofs mit solcher Kritiklosigkeit, dass seine Aufstellungen wertlos sind³⁾. Ebenso hat Preuschen es ohne Beweis

1) Opera Tert. 1744. S. 555.

2) a. a. O. S. 517. 518.

3) S. 55 schreibt er: „Wenn dann sofort das Edict die Bestimmung enthält: *aliqua paenitentia caret venia*, nämlich Idololatrie und Mord, so behauptet der Papst doch andererseits, dass es an sich in seiner Macht stehe, auch diese Sünden zu vergeben, wovon er aber wegen der Verfolgung keinen Gebrauch machen wollte.“ Tert. sagt aber: *Sed prius decidam intercedentem ex diverso responsionem ad eam paenitentiae speciem, quam cum maxime definimus venia carere. Si enim, inquiunt, aliqua paenitentia caret venia, iam nec in totum agenda tibi est etc. etc.*, also genau das Gegenteil von dem, was H. herauslesen will. Dasselbe begegnet ihm noch einmal, wo er schreibt: „Ferner gründet er seine Lehre — — — auf 1 Joh. 1 7. 8 und 2 1 ff — Stellen, welche nach der Überzeugung des Papstes beweisen, dass wir sündigen, aber auch Verzeihung erhalten können — und auf Hebr. 6 1. 4–8.“ Man lese aber, wie Tert. die letztere Stelle einführt: „*Disciplina igitur apostolorum proprie quidem instruit ac determinat principaliter sanctitatis omnis erga templum dei antistitem ad*

als ausgemacht angesehen, dass die in de pud. bekämpften Argumente aus dem Edict selbst entnommen sind, und hat in einem Excurs eine Reconstruction desselben zu geben versucht; allein damit, dass er die einzelnen Stellen, in welchen Tert. die Gründe seiner Gegner citiert oder darüber referiert, einfach in der Reihenfolge, wie sie in de pud. erscheinen, abdruckt, ohne irgendwie zu versuchen, die Gedankenverbindung herzustellen, dürfte doch kaum wirklich der Versuch einer Reconstruction gemacht sein, und wenn man kein anderes Resultat erreichen könnte, so müsste man eingestehen, dass es für uns unmöglich sei, ein Bild der von Tert. widerlegten Schrift zu gewinnen. Trotzdem hält nun Harnack¹⁾ eine Reconstruction derselben für möglich; er hält es freilich noch nicht für erwiesen, dass diese Schrift ein Teil des Edictes gewesen sei; auch steht ihm die Verfasserschaft Kallists für dieselbe noch nicht unbedingt fest; er hält es vielmehr für möglich, dass sie von einem Anhänger des Bischofs unter seiner Approbation zur Verteidigung des Erlasses geschrieben sei. Auch Nöldechen²⁾ nimmt nicht einen motivierten Erlass an, sondern hält es für wahrscheinlich, „dass neben dem Edict Kampfschriften ausgingen, die für dasselbe in dessen Verteidigung sich auslegten;“ eine römische Schriftauslegung erkennt auch er an mehreren Stellen. — Schwebende Fragen giebt es also hauptsächlich noch wegen der Form des Edictes³⁾; aber auch in Bezug auf den Inhalt und die Bedeutung ist im einzelnen vieles noch nicht klar gestellt. Zur Lösung der bei eingehenderer Betrachtung auftauchenden Probleme möchte die folgende Untersuchung einen Beitrag bieten.

ubique de ecclesia eradicandum omne sacrilegium pudicitiae sine ulla restitutionis mentione. Volo tamen ex redundantia alicuius etiam comitis apostolorum testimonium superducere, idoneum confirmandi de proximo iure disciplinam magistrorum. Exstat enim et Barnabae titulus ad Hebraeos — — — folgt Hebr. 6 1. 4—8. Damit dürfte das absprechende Urteil genügend gerechtfertigt sein.

1) Ztschr. für Theol. und Kirche, 1891. Heft II. S. 119 ff.

2) Stud. und Krit. 1888. S. 341.

3) s. z. B. Müller, Grundriss der Kirchengeschichte 1892. Bd. I. S. 117

Anm.: Demnach könnte es scheinen, als ob die persönliche Zuspitzung des Kallistischen Anspruchs in c. 1 und c. 21 auf Tertullians Rechnung zu setzen wäre.

I. Inhalt der Schrift de pudicitia.

Der Sittenlosigkeit der Zeit entsprechend, in welcher die Schamhaftigkeit durch die Unzucht vernichtet zu sein scheint, hat der Pontifex Maximus, der episcopus episcoporum, ein Edict erlassen, in welchem er peremptorisch verfügt: „Ich vergebe die Sünden des Ehebruchs und der Hurerei denen, die Busse gethan haben.“ Damit ist der Ruhm der Kirche, die unbefleckte Braut Christi zu sein, vernichtet, und die Erlaubnis zur Wiederholung der Ehe, durch welche man angeblich den Fleischesünden vorbeugen wollte, hat ihren Zweck verfehlt. (c. 1.)

Übrigens sucht man diese Massregel zu verteidigen, indem man aus der Schrift nachweist, dass Gott als der gütige und barmherzige auch von den Menschen Barmherzigkeit für die Sünder fordere; man vergisst dabei nur, dass Gott auch der heilige und gerechte ist, welcher gewissen Sündern die Vergebung zu verweigern von uns verlangt, indem er uns zwischen lässlichen und Todsünden zu unterscheiden anweist. (c. 2.)

Bevor festgestellt wird, zu welcher Art die Fleischessünden gehören, ist einem Einwand der Gegner entgegenzutreten. Sie sagen: eine Busse ohne Vergebung kann Gott als etwas zweckloses nicht von uns fordern; da nun aber alle Sünder von ihm zur Busse gerufen werden, so müssen auch alle Vergebung empfangen. Dieser Einwand kann nur von denen erhoben werden, welche die Gewalt dem Büssenden zu vergeben widerrechtlich für sich in Anspruch genommen haben. Wenn die Gemeinde auch gewissen Sündern nicht verzeihen kann, so ist doch bei Gott ihre Busse nicht vergeblich. (c. 3.)

Die Sünden der moechia und fornicatio, unter welchen Worten alle Fleischessünden befasst sind von der bei der Kirche nicht angemeldeten Ehe bis zur widernatürlichen Unzucht (c. 4), sind nun dadurch als unvergebbar gekennzeichnet, dass sie im

Gesetz mitten zwischen Götzendienst und Mord eingeklemmt sind; mit dem Götzendiener und Mörder wird auch der Ehebrecher unwiderruflich vom Gesetz verdammt; erhält er aber Vergebung, so ist es consequent, auch den beiden andern ihre Schuld zu verzeihen. (c. 5.)

Für eine besondere Behandlung der Unzüchtigen darf man sich nicht auf alttestamentliche Stellen berufen; denn Gesetz und Propheten gelten nur bis auf Johannes; in der christlichen Zeit ist das Gesetz nur in der sittlichen Vertiefung gültig, welche ihm Christus gegeben hat, der, nicht aus Fleischessamen gezeugt, auch nicht wie Adam zum *lignum incontinentiae*, sondern zum *lignum tolerantiae* herangetreten ist. (c. 6.)

Den Ausgangspunkt für ihre Argumentation mögen die Gegner bei den Parabeln des Herrn nehmen, zu deren Interpretation sie immerhin die Abbildungen des guten Hirten auf den Abendmahlskelchen verwenden mögen. Ihre Auslegung, wonach das verlorene Schaf eigentlich ein Christ, die Herde das Volk der Kirche, der gute Hirte Christus sei, wird dadurch als falsch erwiesen, dass sie das historische Verständnis des Gleichnisses, — welches gesprochen ist, um das Murren der Pharisäer über den Verkehr Christi mit den heidnischen Zöllnern zu strafen, — unmöglich macht. An demselben Irrtum krankt die Auslegung der Parabel vom verlorenen Groschen, mag auch die Deutung des Hauses auf die Kirche und des Lichtes auf das Wort Gottes viel Bestechendes haben. Aber wenn auch die Gleichnisse nicht, wie es doch die geschichtliche Situation verlangt, auf die Aufnahme der Heiden in die christliche Gemeinde, sondern, wie die Gegner wollen, auf die Wiederaufnahme eines gefallenen Christen zu beziehen wären, so wären doch sicher die Unzüchtigen davon ausgeschlossen, denn sie sind nicht verirrt oder verloren, sondern tot. Verloren sind solche, welche sich leichtsinnig in heidnisches Leben einlassen; bei solchen gilt der Grundsatz: es muss wiedergesucht und zurückgerufen werden; was wiedergewonnen werden kann, ist nur verloren, wenn es draussen bleibt. Wenn die Gegner die Ez. 34, ff über die pflichtvergessenen Hirten ausgesprochene Drohung auf die Härte der Bischöfe gegen Unzüchtige beziehen, so sind sie auch damit im Irrtum; denn auch hier ist von verlorenen, nicht von toten Schafen die Rede. (c. 7.)

Den Fehler so vieler Gleichniserklärer, sich durch allegorische Ausdeutung der Einzelheiten das Verständnis des Hauptpunktes zu verschliessen, begehen auch die Gegner bei der Auslegung der Parabel vom verlorenen Sohn, wenn sie in dem älteren der beiden Söhne die Juden sehen wollen, weil sie früher von Gott erwählt, den Christen um die Versöhnung mit ihm beneiden, und demgemäss in dem jüngeren einen Christen abgebildet finden. Die Züge des älteren Sohnes passen so wenig auf den Juden, dass man eher noch die umgekehrte Deutung versuchen könnte; jede Auslegung führt zu falschen Resultaten, die nicht von dem eigentlichen Gegenstand der Parabeln ausgeht. (c. 8.)

Wenn man so die Gleichnisse von dem zu Grunde liegenden Stoff aus interpretiert und einzelne Züge nicht gewaltsam presst, so muss man alle drei Gleichnisse in Luc. 15 auf die Heiden deuten; denn die Zöllner, auf welche dieselben nach der Intention Christi angewendet werden sollen, waren Heiden und die mit ihnen zusammengestellten „Sünder“ ebenfalls. Aber die Deutung des Gleichnisses vom verlorenen Sohn auf einen Christen ist auch wegen der für die christliche Sittenzucht darin liegenden Gefahr abzulehnen. Denn wenn der jüngere Sohn ein Christ ist, welcher das vom Vater empfangene Vermögen d. h. die in der Taufe mitgetheilten Gnadengaben vergeudet in heidnischem Leben und aus dem Dienst des Fürsten der Welt zurückkehrend zum Vater Vergebung findet, so können auch Götzendiener und Abtrünnige das neue Gewand, die Ausrüstung mit dem heil. Geist, und den Ring, das Zeichen der Reinwaschung empfangen. Auf die Heiden ist daher das Gleichnis zu deuten; sie haben den Schatz ihrer natürlichen Gotteserkenntnis verschwendet, und um ihrer ersten Aufnahme willen werden sie von den Juden beneidet, welche natürlich nicht zu der Wiederaufnahme eines Christen in die Gemeinde scheel sehen. (c. 9.)

Der gegen diese Auslegung erhobene Einwand, dass die Heiden, welche ihr sittliches Verderben nicht erkannt hätten, unmöglich zur Busse aufgerufen werden könnten und dass Gott doch zuerst den Seinen seine Gnade in der Busse anbiete, wird widerlegt durch die Geschichte des Jonas und die Predigt des Täufers. Mit solcher Erwägung kommt man zu der Behauptung, dass Gott, der gerechte Richter, lieber die Busse als den

Tod des Sünders will, welcher in seiner Selbstentscheidung den Tod der Busse vorgezogen hat. Freilich würde sich diese Anschauung aus dem „Hirten“ belegen lassen; aber der ist aus dem Kanon gestrichen, und gegen ihn stehen die Schriften des wahren Hirten, welcher sich über die Busse Mt. 3₈ unzweideutig ausspricht. (c. 10.)

Der Verkehr Jesu mit ehebrecherischen Frauen beweist nichts für das Recht der Menschen, Unzuchtsünden zu vergeben; denn 1. ist die Macht des Herrn nicht ein Recht der Gemeinde und 2. beginnt die christliche Disciplin erst mit der Erkaufung des Fleisches d. h. mit dem Leiden Christi. (c. 11.)

Da die Gegner die Gebote des Parakleten als eines dem Geist der Apostel fremden Geistes verwerfen, so müssen sie aus den apostolischen Schriften die Vergebbarkeit der Fleischesünden nachweisen: ein aussichtsloses Unternehmen, da man darthun müsste, dass die Apostel von dem Beschluss des Apostelconcils, wonach Götzendienst, Ehebruch, Mord in der Gemeinde nicht geduldet werden soll, später abgewichen seien. (c. 12.)

Dies behaupten die Gegner nun auch, indem sie sagen, Paulus habe den Blutschänder, welchen er nach 1 Cor. 5 dem Satan übergeben, nach 2 Cor. 2 wieder in die Kirche aufgenommen. Allein 2 Cor. 2 kann gar nicht von dem Blutschänder die Rede sein. Es ist ferner ganz falsch, in dem Ausdruck: „ich übergebe ihn dem Satan zum Verderben des Fleisches“ *interitus carnis* von der Kirchenbusse zu verstehen und „dem Satan übergeben“ in „aus der Gemeinde ausschliessen“ umzu-deuten. Die Berufung dafür auf 1 Tim. 1₂₀ und 2 Cor. 12₇ ist ganz nichtig, da die drei Stellen völlig disparat sind. Auch der Zusatz „dass der Geist bewahrt werde am Tage des Herrn“, beweist nicht, dass unter *interitus carnis* eine Busse, auf die Vergebung folgt, zu verstehen sei, denn der Geist ist der heil. Geist der Gemeinde. (c. 13.)

Der Sündler, welcher von Paulus 2 Cor. 2 Vergebung empfängt, kann nicht der 1 Cor. 5 bezeichnete Blutschänder sein, sondern er ist einer von denen, welchen im ersten Brief vorgeworfen wird, dass sie sich gegen den Apostel aufgebläht haben. Es wird nicht die über den Blutschänder verhängte *damnatio*, sondern die dem *inflatus* erteilte *castigatio* aufgehoben. (c. 14.)

Wenn man die übrigen Gedanken des zweiten Corintherbriefes herbeizieht, so ergiebt sich auch daraus, dass Paulus den Incest nicht vergeben haben kann; denn hier wird auf das bestimmteste jede Gemeinschaft zwischen Licht und Finsternis, rein und unrein zurückgewiesen, und nach diesem Grundsatz muss sowohl die Stelle 2 Cor. 2₅₋₁₁, als auch 2 Cor. 12₂₁ erklärt werden. (c. 15.)

Von dieser im zweiten Corintherbrief unzweideutig ausgesprochenen Stellung zu den Fleischessünden weicht der Apostel in keinem seiner andern Briefe ab. Überall wird die Reinheit des Christen betont, welche durch keine Unzucht befleckt werden darf, so besonders im ersten Corintherbrief, wo selbst die Ehe nur erlaubt wird um der Schwachheit des Fleisches willen, bei solchen Grundsätzen hat der Ehebruch auf keine Nachsicht zu rechnen. (c. 16.) Aber auch in allen übrigen Briefen des Apostels wird die Unzucht aufs schärfste verurteilt, sodass Paulus dieselbe unmöglich vergeben haben kann. (c. 17.)

Man könnte einwenden, in allen beigebrachten Stellen sei zwar das Laster der Unzucht verurteilt, aber damit sei dem Unzüchtigen die Vergebung noch nicht abgeschnitten; allein dagegen steht Prov. 6₃₂, und wenn man behauptet, diese Stelle beziehe sich auf die Heiden, so lassen sich andere beibringen wie Jes. 52₁₁ Ps. 1₁ f. 26₄ f. 18₂₆ 50₁₆ ff. 1 Cor. 5₉ 1 Tim. 5₂₂ Eph. 5₇₋₁₁ 2 Thess. 3₆, gegen die sich dieser Einwand nicht erheben lässt. Diesen Stellen kann man auch nicht mit der Behauptung ausweichen, bei der Verdammung des Sünders sei gemäss der Güte Gottes seine Wiederaufnahme nach erfolgter Busse vorbehalten; denn 1. werden niemals die Bedingungen genannt, unter denen jemand verdammt wird, 2. gilt die Barmherzigkeit Gottes, welche lieber die Busse als den Tod des Sünders will, nicht den Getauften, sondern den Heiden. Nach der Taufe giebt es nur noch eine Busse für leichtere Sünden, die vom Bischof vergeben werden können, für schwere Sünden kann nur Gott auf wahre Busse hin Vergebung gewähren. (c. 18.)

Aber weshalb soll man Paulus aus sich selbst erklären, da man ihn doch durch Johannes interpretieren kann! Dieser scheint freilich den Gegnern Recht zu geben, da er doch offenbar dem hurerischen Weibe Apoc. 2₂₀ eine Frist zur Busse gesetzt hat. Dagegen ist zu sagen, dass vielmehr die deutliche

Meinung des Paulus die Grundlage für das Verständnis der weniger klaren Anschauung des Johannes abgeben muss. Bei genauer Exegese findet man dann, dass es sich nicht um ein hurerisches, sondern um ein häretisches Weib handelt, welches natürlich nach geleisteter Busse in die kirchliche Gemeinschaft aufgenommen werden kann. Wie Johannes über die Unzüchtigen urteilt, geht aus Apok. 21_{7.8} 22₁₄ hervor. Das Citat aus dem Brief des Johannes 1 Joh. 1₇, welches die Gegner aus dem Zusammenhang gerissen anführen, sagt für die Vergebung schwerer Sünden nichts aus, sondern hier ist die von Johannes selbst festgestellte Unterscheidung von Todsünden und leichten Übertretungen der Schlüssel zum Verständnis (1 Joh. 5₁₆); nur die letzteren sind 1 Joh. 1₇ ff. gemeint. (c. 19.)

Den Zeugnissen der Apostel steht das eines Apostelschülers, des Barnabas, zur Seite, welcher Hebr. 6_{1.4-8} die Möglichkeit der zweiten Busse für Todsünden verneint, weil er Lev. 13₁₂ 14₃₀ in der richtigen Weise auslegt. (c. 20.)

Aber selbst wenn die Apostel Fleischessünden erlassen, so würde daraus nichts folgen für das Recht des Bischofs, solche Sünden zu vergeben. Es ist zu unterscheiden zwischen apostolischer „disciplina“ und apostolischer „potestas“. Für die erstere gilt der Grundsatz „non communicandum operibus tenebrarum“; sie allein kann von den Bischöfen ausgeübt werden; die potestas der Apostel besitzt nur der, welcher wie sie den heil. Geist hat. Denn nur Gott kann Sünden vergeben, der Mensch also nur, wenn er Träger einer Offenbarung Gottes ist. Wenn daher einer Sünden vergeben will, so muss er sich auch als Prophet ausweisen können. „Aber die Gemeinde hat die Gewalt, Sünden zu vergeben“, wendet man ein; freilich, dies giebt auch der Paraklet zu; aber er sagt zugleich, dass er dieses Recht nicht zur Anwendung gebracht wissen will, um nicht noch mehrere zum Sündigen zu verleiten. Ausserdem muss der Bischof erst begründen, warum er in diesem Fall als Vertreter der Gemeinde auftreten kann. Wenn er sich dafür auf Mt. 16₁₈ beruft, so verdreht er die Meinung des Herrn, welcher das Recht zu binden und zu lösen auf Petrus persönlich übertragen hat. Dieses Recht hat Petrus ausgeübt durch Gründung der ersten Gemeinde, Bestrafung des Ananias, Heilung des Lahmen und sein Eintreten für die Freiheit der Heiden vom Gesetz,

nicht aber durch Vergebung von Todsünden. Für die bischöfliche Kirche folgt aus diesem Recht des Petrus gar nichts, sondern seine Gewalt haben nur die, welche wie er als Apostel oder Propheten Träger des Geistes Gottes sind. Die Kirche wird daher zwar Sünden vergeben, aber die Kirche, welche identisch ist mit dem Geiste Gottes, nicht die Kirche als *numerus episcoporum*. (c. 21.)

Auch den Märtyrern sprechen die Gegner das Recht zu, Sünden zu vergeben, aber es geht nicht an, auf sie ein Recht zu übertragen, welches Gott allein besitzt. Nur Jesus, der sündlose, konnte durch sein Leiden für die Sünden anderer genugthun; der Märtyrer kann durch seinen Tod nur die eignen Sünden sühnen. Wenn man behauptet, Christus sei durch seinen Geist in den Märtyrern, so mögen sie dies durch Zeichen beweisen, wie Christus sich auch durch solche als der legitimierte, der Sünden vergeben konnte. Man giebt übrigens damit, dass man von den Märtyrern Verzeihung für die Todsünder erbittet, zu, dass solche Sünden nur durch das Martyrium gesühnt werden können; das Martyrium ist die zweite Taufe, die Bluttaufe, durch welche allein alle Makel abgewaschen werden. Will man einem Todsünder verzeihen, so möge man den, der unter Folterqualen wider Willen seinen Glauben verleugnet hat, wieder aufnehmen, nicht den, der leichtfertig in Wollust mit seiner Keuschheit seinen Christenstand aufgab. (c. 22).

II. Die Verfügung des Kallist.

1. Die Verfügung ihrem Inhalt nach.

Tertullian bezeichnet die von dem römischen Bischof erlassene Erklärung als „*edictum peremptorium*“. Edicte sind öffentlich bekannt gemachte Verfügungen der *magistratus populi romani*.¹⁾ Zur Zeit der römischen Republik und im Beginn der Kaiserzeit hatte die grösste Bedeutung das Edict des Prätors, in welchem derselbe die Grundsätze bekannt machte, welche er bei Handhabung seiner Jurisdiction zu befolgen be-

1) vergl. Sohm, Institutionen S. 47.

absichtigte. Nachdem aber der Kaiser Hadrian die durch die fortlaufenden Edicte gebildete und stetig erweiterte juristische Tradition im „*edictum perpetuum*“ hatte fixieren lassen, war das Prätorenedict belanglos geworden, und Tert. setzt den Erlass Kallists deshalb auch nicht in Analogie zu diesem, sondern zu dem Edict des Kaisers. Die kaiserlichen Edicte gingen aus dem Recht der Verfügung hervor, welches den Kaisern gleich den Magistraten zustand.¹⁾ Durch seine Edicte in Privatrechtsfragen machte der Kaiser die Grundsätze bekannt, nach welchen er in solchen Fällen seine Gewalt zu handhaben beabsichtigte. Die Form solcher kaiserlichen Edicte war in den Grundzügen feststehend; dem Edict wurde der Name des edicierenden Kaisers mit dem vollen Amtstitel vorangeschickt: *Imperator Caesar* [Name und Titulatur] . . . *dicit*; darauf folgt der Tenor der Bestimmungen, in welchem der Kaiser immer in der ersten Person spricht, indem er die in der „*lex*“ gebräuchliche dritte Person des Imperativs vermeidet.²⁾ An diese Form schliesst sich nach Tert. der Erlass des römischen Bischofs aufs genaueste an: *Pontifex* [scilicet] *Maximus*, *quod est episcopus episcoporum*, *edicit: Ego et moechiae et fornicationis delicta paenitentia functis dimitto*. Die Annahme des Rigaltius (s. S. 11), dass die Verfügung Kallists im Wesentlichen so gelautet habe, kann heute nicht mehr verteidigt werden, da sich der römische Bischof in jener Zeit schwerlich das Prädikat „*episcopus episcoporum*“ beigelegt haben kann; wenigstens bezeichnet es die afrikanisch-numidische Synode, welche 256 unter Cyprians Vorsitz in der Ketzertauffrage gegen den römischen Bischof Stephanus Stellung nahm, als ein bis dahin unerhörtes Vorkommnis, dass ein Bischof sich eine Stellung über den andern anmasst.³⁾ Es ist nicht mehr fraglich, dass die Einleitung zu dem Satze „*Ego et etc.*“ von Tert. herrührt und in bitterster Ironie gemeint ist. Die genaue Annäherung an die Form des kaiserlichen Edictes ist also nicht auf Rechnung Kallists zu setzen, und es wird dann zweifelhaft, ob dieser seinen Erlass überhaupt als „*edictum*“ nach Analogie eines kaiserlichen Edicts promulgiert hat. Viel-

1) Sohm, a. a. O. S. 74.

2) Karlowa, Römische Rechtsgeschichte I. S. 647, Anm. 2.

3) *neque enim quisquam nostrum episcopum se episcoporum constituit*. *Cypr. Op. ed. Hartel I. S. 436.*

mehr liegt es nahe anzunehmen, dass Tert. es war, der dem Erlass mit der Form auch den Titel eines Edicts beilegte. Freilich mussten ihm, wenn diese Ironie witzig sein sollte, durch die Form, welche Kallist seiner Verfügung gegeben, Anknüpfungspunkte dafür geboten sein. Ein kaiserliches Edict hatte keine Adresse, da es sich eben an die Gesamtheit der Reichsangehörigen richtete; eine bestimmte Adresse fehlte auch der Kundgebung Kallists; dadurch gerade erhielt sie die ökumenische Form, die Tert. zu seiner giftigen Parallele reizte. Damit ist freilich noch nicht gesagt, dass Kallist seinem Erlass ökumenische Bedeutung zu geben beabsichtigte; vielmehr kann das Fehlen der Adresse auch darin seinen Grund haben, dass die Adressaten sich von selbst verstanden, d. h. dass Kallist seine Kundgebung nur für seine Gemeinde bestimmt hatte.

Es ist nun beachtenswert, dass Tert. von einem „*edictum peremptorium*“ spricht; *peremptorisch* ist eine Verfügung, durch welche jede Debatte abgeschnitten und dem Gegner jede mögliche Ausflucht entzogen wird, d. h. gegen welche keinerlei Einsprache erhoben werden kann.¹⁾ Da nun jedes kaiserliche Edict seinem Inhalt nach selbstverständlich *peremptorisch* war, so kann Tert. durch das ausdrücklich hervorgehobene „*et quidem peremptorium*“ nur etwas über die Form und den Ton der bischöflichen Verfügung aussagen wollen. Der Ton der kaiserlichen Edicte war ein bescheidener, trotzdem sie einen unwiderprechlichen Befehl aussprachen; der Kaiser sagt *placet, arbitror, censeo* u. dergl.²⁾ Diese höfliche Umschreibung des strikten Gebotes scheint Kallist verschmäht zu haben. Wenn die Ironie, welche in der Bezeichnung des bischöflichen Erlasses als *edictum peremptorium* liegt, wirklich geistvoll sein soll, so muss der Tenor desselben demjenigen der kaiserlichen Edicte ähnlich gewesen sein, dabei muss sich der Erlass aber noch durch einen mehr kategorischen Ton ausgezeichnet haben. Dann setzt Tert. die Geltung, welche der Erlass durch seine ein kaiserliches Edict im Tone überbietende kategorische Form beansprucht, höhnisch in Widerspruch zu seiner thatsäch-

1) Dig. V, 1, 70: *quod inde hoc nomen sumpsit, quod peremeret disceptationem, hoc est ultra non pateretur adversarium tergiversari* (ed. Mommsen, p. 77).

2) Karlowa, a. a. O.

lichen Bedeutung, die er durch eine rücksichtslose Polemik auf ein Minimum herabzudrücken sucht.

Aus den Titeln, welche Tert. in den einleitenden Worten den römischen Bischof sich beilegen lässt, „Pontifex Maximus, episcopus episcoporum“, darf geschlossen werden, dass Kallist in seiner Verfügung auf seine Person oder vielmehr auf seine Stellung einen starken Nachdruck legt; dann werden die Bezeichnungen erst wirklich ironisch, wenn dadurch der Widerspruch zwischen einer angemassten Würde und der wirklichen, welche sich nach Tert.s schonungslosen Angriffen als äusserst gering darstellt, ins Licht gesetzt wird.

Der Satz, in welchem Kallist seine Verfügung ausgesprochen hat, ist somit nach der ironischen Behandlung, welche Tert. ihm widerfahren lässt, durch ein dreifaches gekennzeichnet:

1. Er nähert sich in der Form dem kaiserlichen Edict.
2. Er unterscheidet sich von einem solchen durch den die höfliche Einkleidung verschmähenden, kategorischen Ton.
3. Es ist in demselben ein starker Nachdruck auf die Person des römischen Bischofs gelegt.

Diese drei Kennzeichen treffen nun auf den Satz zu: *Ego et moechiae et fornicationis delicta poenitentia functis dimitto*. Derselbe weicht von der Form eines kaiserlichen Edictes nur durch die knappere, peremptorische Fassung ab und legt durch die gesperrte Stellung des „ego“, welches durch die Trennung von dem Prädikat einen starken Ton bekommt, Nachdruck auf die Person des edicierenden Bischofs. Es ist also anzunehmen, dass Tert. darin den Wortlaut der bischöflichen Verfügung mitteilt. Man darf darin nicht etwa nur die kurze Zusammenfassung des Hauptinhaltes des Erlasses sehen wollen, die ihre Form von Tert. bekommen. Denn Tert. musste, damit seine Leser seine Ironie verstehen konnten, ihnen den Wortlaut der Erklärung Kallists wenigstens so weit mitteilen als er mit seinen höhnischen Bemerkungen Bezug darauf nehmen wollte. Auch den Gegnern gegenüber wäre der Ironie alle Schärfe genommen, wenn sie die Worte, welche in ihrer pointierten Fassung Tert. Anlass zu seinem Spott gaben, nicht als die ihrigen anzuerkennen brauchten.

Tert. hat also den Hauptsatz der Verfügung Kallists herausgegriffen, der in der That in seiner Form einem kaiserlichen

Edict ähnelte, und hat denselben mit der entsprechenden Einleitung versehen und ihn so einem kaiserlichen Edicte völlig conform gestaltet. Dadurch war ihm die erwünschte Gelegenheit geboten, die Anmassung des römischen Bischofs zu geisseln, welcher es sich herausnahm, wie der Kaiser dem Reich so der Kirche bindende Vorschriften zu machen.

Kallist hat seinen Erlass demnach nicht als „edictum“ bezeichnet und ihn auch nicht in einer dem römischen Kaiseredict analogen Form abgefasst; das Kaiseredict darf also nicht als der Massstab gebraucht werden, nach welchem man zu urteilen hat, wenn man über die Form der bischöflichen Verfügung etwas feststellen will.

Der Inhalt derselben lässt sich jetzt einigermaßen genau bestimmen, nachdem in den Worten: „Ego et moechiae et fornicationis delicta paenitentia functis dimitto“ der Satz Kallists erkannt ist. Dabei sind zunächst drei Begriffe nach ihrem Inhalt festzulegen: 1. moechiae et fornicationis delicta. 2. paenitentia fungi. 3. dimittere.

Tert. erklärt ausdrücklich, dass er unter moechia et fornicatio alle Sünden versteht, welche durch Befleckung des Fleisches begangen werden; die Worte seien gewählt, weil der kirchliche Sprachgebrauch es so verlange.¹⁾ Diese Erklärung ist auffallend, weil er in seinen früheren Schriften diesen Sprachgebrauch nicht beobachtet. Er gebraucht vielmehr sonst dafür immer adulterium und stuprum, auch da, wo er durch den griechischen Text des N. T. auf das Wort moechia, resp. moechari hingewiesen wird z. B. in der Übersetzung von Matth 5₂₈²⁾ 5₃₂³⁾. In der ersteren Stelle ist *μοιχεύω* mit stuprare, in der letzteren mit adulterari wiedergegeben, und *πορνεία* wird hier mit adulterium übersetzt. Es ist daraus zu schliessen, dass Tert. adulterium und stuprum ganz als Synonyma ansieht, wie ihm auch *μοιχεία* und *πορνεία* als solche gelten. Das spricht er auch de pud. IV deutlich aus, indem er erklärt, dass es keinen Unterschied macht,

1) Inprimis quod moechiam et fornicationem nominamus, usus expostulat. Habet et fides quorundam nominum familiaritatem (de pud. c. 4).

2) Qui viderit, inquit, mulierem ad concupiscendum, iam stupravit eam in corde suo. De exh. cast. IX.

3) — — qui dimiserit uxorem suam praeterquam ex causa adulterii, facit eam adulterari, et qui dimissam a viro duxerit, adulteratur utique. De monog. IX.

wenn er für *moechia* und *fornicatio stuprum* und *adulterium* gebraucht; alle durch diese Ausdrücke bezeichneten Sünden gelten ihm völlig gleich, und es sind nach montanistischer Praxis sowohl die bei der Kirche nicht vorher angemeldeten Ehen, als auch die Laster widernatürlicher Unzucht darunter befasst. Dass er aber in der vorliegenden Schrift nur *moechia* und *fornicatio* gebrauchen will, hat seinen Grund —, da er sich jedenfalls durch den neutestamentlichen Sprachgebrauch nicht dazu hat bestimmen lassen —, in der Ausdrucksweise seines Gegners, und es ist die Frage, ob dieser die Begriffe in demselben Umfang nimmt wie Tert. *Μοιχεία* bedeutet den Ehebruch im eigentlichen Sinne des Wortes d. h. den geschlechtlichen Verkehr eines Mannes mit dem Weibe eines andern resp. den geschlechtlichen Umgang eines verheirateten Mannes mit einem andern Weibe. Es ist in dieser Bedeutung synonym mit *adulterium*¹⁾. Das lateinische *moechia* wird demnach dieselbe Bedeutung haben. — *Fornicatio* tritt in *de pud.* durchweg²⁾ als Übersetzung von *πορνεία* auf³⁾; dies bedeutet aber *ἡ χορὸς ἀδικίας ἐτέρου γινομένη τισὶ τῆς ἐπιθυμίας ἐκπλήρωσις*.⁴⁾ Das lateinische *fornicatio* hat freilich meist eine engere Bedeutung, nämlich die der „*scorticonsuetudo*“, also des Verkehrs mit bezahlten Dirnen;⁵⁾ allein es handelt sich bei dieser Verschiedenheit in der Bedeutung beider Ausdrücke doch nur um eine so feine Nuance, dass kein wirklicher Unterschied vorliegt.

In der Auffassung Tert.s scheint der Begriff der *moechia* dem andern übergeordnet zu sein, da er *pud. VI* schreibt: *si ostendas, de quibus patrociniis exemplorum praeceptorumque caelestium soli moechiae et in ea fornicationi quoque ianuam paenitentiae expandas*. Allein in dem Satz Kallists drückt das doppelte *et* so entschieden eine Coordination beider Begriffe aus, dass darnach unmöglich ein solches Verhältnis zwischen denselben stattfinden kann.

In der Verfügung Kallists stehen also *moechia* und *fornicatio* den griechischen Ausdrücken *μοιχεία* und *πορνεία* gleich;

1) Thesaur. Gr. ling. Vol. V. p. 1140.

2) vergl. auch *de monog. XI*.

3) c. 17. 19. u. a.

4) Greg. Nyss. *Epist. can.* vol. II p. 118 s. Thes. gr. ling. vol. VI. p. 1494.

5) Forcellini III p. 125 vergl. *scortum V* p. 386 und *meretrix IV* p. 105.

darauf lässt sich die Vermutung gründen, dass der griechische Sprachgebrauch von Einfluss auf die Ausdrucksweise des Erlasses gewesen ist.

Es ist nun die Frage, ob Kallist mit dem Ausdruck *et moechiae et fornicationis delicta* alle Arten von Unzuchtsünden umfassen will, oder ob damit doch gewisse Grenzen auf diesem Gebiet gezogen, ob Unterschiede zwischen schweren und leichten Formen der Unzucht angenommen werden. In der That traut Tert. selbst seinem Gegner nicht zu, dass er allen Unzüchtigen ohne Ausnahme Vergebung in seinem Erlass zusichern will. In cap. 6¹⁾ verlangt er, dass die Praxis, Ehebrecher allein wieder zur kirchlichen Gemeinschaft zuzulassen, Götzendienern und Mördern aber Vergebung zu versagen, durch das Zeugnis der Schrift als berechtigt erwiesen werde; dabei lehnt er aber principiell die Berufung auf alttestamentliche Stellen ab, weil das alttestamentliche Gesetz mit Johannes seinem Wortlaute nach abgethan und nur noch in der ihm durch Christus gegebenen Verschärfung gültig sei (s. S. 14). Er hält dem Kallist vor: „Wenn du dich auf das A. T. stützen willst, so musst du auch Götzendiener aufnehmen, weil das abgefallene Volk auch Verzeihung erhalten, musst den Mörder zur kirchlichen Gemeinschaft wieder zulassen, weil auch Ahab und David der begangene Mord vergeben wurde; auch die Blutschande wirst du vergeben um Loths willen und die durch Blutschande erschwerte Hurerei um Judas willen und die durch Prostitution geschändete Ehe um Hoseas willen und nicht nur die successive, sondern auch die simultane Polygamie um unserer Väter willen.“²⁾ Darnach meint Tert. jedenfalls, dass Unzucht, wie sie von Loth, Juda, dem Weibe Hoseas berichtet wird, sowie auch simultane Polygamie nicht von Kallist in seinen Gnadenerlass eingeschlossen sei. Dass diese Sünden wirklich eine von den übrigen Fleischessünden verschiedene Behandlung erfahren haben, geht aus den Beschlüssen der Synode von

1) Den Beweis, dass der hier angeredete Gegner Kallist ist, s. u. III, 1. c

2) *Dabis ergo et idololatrae et omni apostatae veniam quia et populum ipsum totiens reum istorum totiens invenimus retro restitutum. Communicabis et homicidae, quia et Nabothae sanguinem Achab deprecatione delevit, et David Uriae caedem cum causa eius moechia confessione purgavit. Jam et incesta donabis propter Loth, et fornicationes cum incesto propter Judam, et turpes de prostitutione nuptias propter Osee, et non tantum frequentatas, verum et semel plures propter patres nostros.* p. 229, 7 ff.

Elvira hervor.¹⁾ Diese Synode wird gewöhnlich in das Jahr 305 gesetzt; ihre Beschlüsse repräsentieren aber eine Stufe in der Entwicklung der Sittenzucht, welche die römische und afrikanische Kirche schon zur Zeit Cyprians überschritten haben, da den Abgefallenen noch die Wiederaufnahme verweigert wird. Morinus wollte deshalb die Synode vor 205 setzen, da er von der Annahme ausging, dass die Entwicklung der Sittenzucht in allen Kirchenprovinzen gleichmässig vor sich gegangen sei. Diese Annahme ist aber irrig; die Entwicklung der Kirche zu einem Rechtsinstitut mit festen Normen auf dem Gebiet der Verfassung, des Glaubens und der Sittenzucht, welche in Rom am schnellsten zum Abschluss kam, ist in den übrigen Kirchen rascher oder langsamer fortgeschritten, je nachdem wie dieselben unter dem Einfluss der römischen standen. So hielt die Entwicklung in Karthago bei dem lebhaften Verkehr, welcher zwischen Italien und Afrika stattfand, mit der in Rom ziemlich gleichen Schritt; die spanischen Kirchen aber, welche in einer bei weitem nicht so lebhaften Berührung mit Rom standen, blieben in der Entwicklung zurück, und so kommt es, dass wir um 305 in Spanien eine Busspraxis finden, welche in Rom und Afrika schon seit 250 überwunden war. Es ist nun zulässig, aus der spanischen Bussdisciplin von 305 Schlüsse zu ziehen für die römische vor 250, da wir es in Spanien sicher nicht mit einer ganz spontanen Entwicklung zu thun haben, sondern mit einer solchen, die sich unter römisch-afrikanischem Einfluss, nur langsamer, vollzogen hat. Hier finden wir nun, dass Blutschande ausdrücklich von der Vergebung ausgeschlossen ist²⁾; wenn Tert. daher der Ansicht ist, dass sein Gegner die Sünden Loths und Judas nicht vergeben will, so wird er sich dabei auf ein so festes kirchliches Herkommen stützen, dass es auch für Kallist notwendig die Grenze seiner Gnade bilden muss. Ebenso hat Tert.s Voraussetzung, dass die Gegenpartei nicht für „turpes de prostitutione nuptiae“ Indulgenz gewähren werde, ihre Grundlage in der kirchlichen Praxis; die Sünde Hoseas besteht darin, dass er mit einem Weibe in ehelicher Gemeinschaft lebt, die mit seinem Wissen Hurerei treibt; einem solchen Manne versagt auch die

1) Mansi, Conciliorum nova et ampliss. coll. II p. 1 ff.

2) Can. LXVI: Si quis praevignam suam duxerit uxorem, eo quod sit incestus, placuit, nec in fine dandam esse ei communionem.

Synode die Wiederaufnahme¹⁾ und fixiert damit doch höchst wahrscheinlich eine kirchliche Gewohnheit. Die simultane Polygamie finde ich in den Can. Elib. nicht berührt, wahrscheinlich weil sie ausserhalb aller Discussion stand; Tert. erwähnt sie, weil er seinem Gegner dadurch die Berufung auf das A. T. abschneiden will, welche die Vergebung der Vielweiberei in Rücksicht auf das Beispiel der Patriarchen als notwendige Consequenz nach sich ziehen müsste. Man wird nicht fehl gehen in der Annahme, dass die spanische Praxis auch darin mit der römischen übereinstimmt, dass sie der Päderastie die Vergebung versagt.²⁾ Fraglich ist allerdings, ob einige andere Bestimmungen der Synode ein allgemeines kirchliches Herkommen fixieren; dahin gehören die Canones über schwere Kuppelei³⁾, über Ehebruch, zu welchem Abtreibung der Leibesfrucht als erschwerender Umstand hinzutritt⁴⁾, über die Frauen, welche ihre Männer ohne Grund verlassen und sich mit andern vermählt haben.⁵⁾ Diese Bestimmungen setzen eine Casuistik voraus, welche z. Z. Kallists noch nicht vorhanden gewesen sein kann, da sie durch seinen Erlass erst ins Leben gerufen werden konnte.⁶⁾ Also man darf annehmen, dass Kallist unter moechia

1) Can. LXX.: Si cum conscientia mariti uxor fuerit moechata, placuit nec in fine dandam esse communionem: si vero eam reliquerit, post decem annos accipiat communionem.

2) Can. LXXI.: Stupratoribus puerorum nec in fine dandam esse communionem.

3) Can. XII.: Mater vel parens vel quaelibet fidelis, si lenocinium exercuerit, eo quod alienum vendiderit corpus vel potius suum, placuit, eas nec in fine accipere communionem. Also gewerbsmässige Kuppler und Dirnen, welche aus der Unzucht ein Gewerbe machen, bleiben auf immer von der Gemeinde ausgeschlossen.

4) Can. LXIII.: Si qua mulier per adulterium, absente marito, conceperit, idque post facinus occiderit, placuit, neque in fine dandam esse communionem, eo quod geminaverit scelus.

5) Can. VIII.: Item feminae, quae nulla praecedente causa reliquerint viros suos et se copulaverint alteris, nec in fine accipiant communionem.

6) Diese Casuistik ist noch weiter ausgebildet in folgenden Bestimmungen, die deshalb hier aber füglich unberücksichtigt bleiben können. XXXI: Adolescentes qui post fidem lavacri salutaris fuerint moechati, cum duxerint uxores, acta legitima paenitentia, placuit ad communionem admitti. — LXXI: Si qua vidua fuerit moechata, et eundem postea habuerit maritum, post quinquenni tempus, acta legitima paenitentia, placuit, eam

und fornicatio Ehebruch und Hurerei in ihrer einfachen Form versteht, dass er aber die widernatürliche Unzucht, Blutschande und Päderastie, sowie Ehebruch und Hurerei, welche unter erschwerenden Umständen vorgekommen waren, — Sünden, die im christlichen Bewusstsein seiner Zeit durch ihre Scheusslichkeit aus der Kategorie der gewöhnlichen Fleischessünden heraustraten — nicht in den Begriff mit einschliessen will.

Zur Erklärung des Begriffes *paenitentia fungi* hat man einen einigermaßen sicheren Ausgangspunkt in Tert's vormontanistischer Schrift *de paenitentia*, wo es c. 5 (am Anfang) heisst: *Iam quidem nullum ignorantiae praetextum tibi patrocinator, quod domino agnito praeceptisque eius admissis denique paenitentia delictorum functus rursus te in delicta restituas.*¹⁾ Hiernach lässt sich der Begriff wenigstens für die Zeit der Abfassung von *de paen.* sicher bestimmen. Es ist dann zu untersuchen, ob sich in *de pud.* die Spuren einer veränderten Bedeutung finden, und darnach ist die erstere zu berichtigen. Um den christlichen Begriff der *paenitentia* zu gewinnen, geht Tert. aus von dem, was die Heiden unter *paenitentia* verstehen; im gewöhnlichen Leben bezeichnet man damit das Unlustgefühl, welches eintritt, wenn man eine Ansicht, die man gehegt, als schlecht erkennt und Anstoss daran nimmt.²⁾ Dieses Unlustgefühl, welches die Heiden auch über gute Handlungen empfinden, wenn dieselben nicht den erwarteten Erfolg gehabt haben, empfindet der Christ nur über die Sünde. Die Reue oder Busse ist die notwendige Vorbedingung für das Christwerden, da sie allen Schmutz, mit welchem der frühere Irrtum und die Unwissenheit das Herz verunreinigt hat, gründlich und vollständig entfernt und das Herz für den Einzug des heil.

communione reconciliari; si alium duxerit relicto illo, nec in fine dandam esse communionem: vel si fuerit ille fidelis, quem accepit, communionem non accipiat, nisi post decem annos, acta legitima paenitentia; nisi infirmitas coegerit velocius dare communionem.

1) vergl. c. 6: *quem emendatiorem nisi timidiorem et idcirco vera paenitentia functum?*

2) *Paenitentiam hoc genus hominum quod et ipsi retro fuimus, caeci, sine domini lumine, natura tenus norunt passionem animi quandam esse quae veniat de offensa sententiae peioris.* c. 1.

Geistes bereit macht.¹⁾ In erster Linie wird unter *paenitentia* also eine Gesinnung des Herzens verstanden, welche Gott von dem Menschen verlangt und der er Leben und Seligkeit zusagt; sie rettet den Menschen vom Tode und ist daher Leben.²⁾ Diese Gesinnung wird als etwas dauerndes angesehen; in ihr muss unser Leben verlaufen, wenn wir der Früchte der göttlichen Gnade dauernd teilhaftig sein wollen.³⁾ In der oben citierten Stelle, wo von der Busse die Rede ist, durch die der Mensch zum ersten Mal seinem heidnischen Leben entsagt und in den Christenstand eintritt, bedeutet *paenitentia fungi* nichts anderes als sich diese Gesinnung aneignen, also im Schmerz über die begangene Sünde sich stetig von ihr abwenden.⁴⁾ Aber der Ausdruck kann auch noch mehr besagen, nämlich dann, wenn es sich nicht um die Busse vor der Taufe, sondern um die zweite Busse handelt. Da die Bussgesinnung eigentlich das ganze Leben hindurch dauern soll, so ist im Princip eine zweite Busse ausgeschlossen, weil der Mensch, der einmal den Willen Gottes und die Verwerflichkeit der Sünde erkannt hat, nicht wieder rückfällig werden dürfte.⁵⁾ Aber er ist den Versuchungen des Teufels ausgesetzt, welcher über seine Bekehrung wüthet,

1) Non tacet Ioannes: *Paenitentiam* initote, dicens, iam enim salus nationibus appropinquabit, dominus scilicet Cui praeministrans *paenitentiam* destinabat purgandis mentibus praepositam, uti quicquid error vetus inquinasset, quicquid in corde hominis ignorantia contaminasset, id *paenitentia* verrens et radens et foras abiciens mundam pectoris domum superventuro spiritui sancto paret, quo se ille cum caelestibus bonis libens inferat (c. 2).

2) — — — dicens ad populum: *paenitere* et salvum faciam te; et iterum: vivo, inquit, dominus, et *paenitentiam* malo quam mortem. Ergo *paenitentia* vita est, cum praeponitur morti. Eam, tu peccator — — — — ita invade, ita amplexare, ut naufragus alicuius tabulae fidem (c. 4).

3) Quod igitur deus tantopere commendat, — — — — summa utique gravitate et aggredi et custodire debemus, ut in asseveratione divinae gratiae permanentes in fructu quoque eius et emolumento proinde perseverare possimus (c. 4). quicquid ergo mediocritas nostra ad *paenitentiam* semel capessendam et perpetuo continendam suggerere conata est, omnes quidem deditos domino spectat (c. 6).

4) *paenitentia fungi* ist also völlig synonym mit *paenitere*, *paenitentiam* suscipere, p. inire (de paen. 2), p. invadere (ibid.). Es ist ganz gleichbedeutend mit dem griechischen „μετανοεῖν“.

5) s. cap. 5.

und kann ihm nicht immer widerstehen. Deshalb hat Gott eine zweite Busse zugelassen, hat sie gleichsam in den Vorraum zum himmlischen Heiligtum gestellt, damit sie den Anklopfenden aufthue¹⁾. Diese zweite Busse muss nun aber nicht nur im Gewissen sich kund thun, sondern sie muss sich durch einen besonderen Act als wahr ausweisen; das geschieht durch die *exomologesis*. In derselben bekennt man seine Sünden dem Herrn, nicht als ob sie ihm unbekannt wären, sondern durch die *confessio* empfängt er eine *satisfactio*; denn in ihr tritt die Bussgesinnung in Erscheinung, durch welche Gott besänftigt wird.²⁾

Es darf nicht übersehen werden, dass auch hiernach durch die Bussgesinnung die Genugthuung an Gott geleistet wird. Preuschen hat die Anschauung Tert.s missdeutet, wenn er (S. 10) schreibt: „Zweck dieses Bussactes ist vor allem die Leistung, *satisfactio*. — Hier wird der durch die Sünde verletzten Rechtsnorm durch eine körperliche Leistung genügt, die mit einer Entziehung der Bequemlichkeit für den Pönitenten verbunden ist.“ Ein doppelter Fehler liegt dieser irrtümlichen Auffassung zu Grunde: 1. es ist der Begriff der *satisfactio* falsch bestimmt; 2. die entscheidende Stelle c. 9 ist ohne genügende Rücksicht auf die von Tert. in der ganzen Schrift festgehaltene Bedeutung des Wortes „*paenitentia*“ erklärt. — Der Ausdruck „*satisfactio*“, dem Preuschen die Bedeutung einer Sühne für Verletzung der Rechtsnorm unterschiebt, gehört lediglich in das Obligationenrecht. Er bezeichnet hier bestimmte Aufhebungsarten einer

1) *Itaque observat (scil. diabolus), oppugnat, obsidet, si qua possit aut oculos concupiscentia carnali ferire, aut animum illecebris saecularibus irretire, aut fidem terrenae potestatis formidine evertere, aut a via certa perversis traditionibus detorquere; non scandalis, non tentationibus deficit. Haec igitur venena eius providens deus, clausa licet ignoscentiae ianua et intinctionis sera obstructa, aliquid adhuc permisit patere. Collocavit in vestibulo paenitentiam secundam, quae pulsantibus patefaciat; sed iam semel, quia iam secundo (c. 7).*

2) *Huius igitur paenitentiae secundae et unius, quanto in arto negotium est, tanto operosior probatio ut non sola conscientia praeferatur, sed aliquo etiam actu administretur. Is actus — — — exomologesis est, qua delictum domino nostrum confitemur, non quidem ut ignaro, sed quatenus satisfactio confessione disponitur, confessione paenitentia nascitur, paenitentia deus mitigatur (c. 9).*

Obligation und fällt damit unter den allgemeineren Begriff der „solutio“¹⁾, welcher schlechthin die Aufhebung einer Obligation bezeichnet, meistens freilich gemäss der am häufigsten vorkommenden Aufhebungsart ganz bestimmt die „Zahlung“ bedeutet. Eine satisfactio erfolgt nun 1. durch Hingabe an Zahlungsstatt, 2. durch Novation, 3. durch Kompensation; sie ist also die Aufhebung einer Obligation, bei welcher dem Gläubiger ein materieller Ersatz geleistet wird. So gebraucht Tert. das Wort auch sonst, wo er sich dieses Bildes aus dem Rechtsleben bedient.²⁾ Wenn er also hier die paenitentia als eine an Gott zu leistende satisfactio bezeichnet, so ist sein Gedanke: der Mensch ist Gott gegenüber verpflichtet, seine Gebote zu halten; diese Verpflichtung ist nach Analogie von Matth. 18, 24 als zu zahlende Schuld vorgestellt; da er sie nicht zahlen kann, so giebt er Gott seine paenitentia an Zahlungsstatt; diese nimmt Gott also als Ersatz für die ihm in der Erfüllung seiner Gebote zu leistende Pflicht an. Es widerspricht dieser Vorstellung nicht geradezu, wenn man die mit dem Ausdruck *exomologesis* zusammengefassten Bussübungen als das Äquivalent ansieht, welches Gott für die ihm durch

1) Satisfactio pro solutione est Dig. XLVI T. III 52, s. Windscheid, Lehrbuch des Pandektenrechts § 341 ff.

2) Patientia domini in Malcho vulnerata est. Itaque et gladii opera maledixit in posterum, et sanitatis restitutione ei, quem non ipse vexaverat, satisfecit. de patient. III. — Cum et ipse ieiunium mandet et animam conquassatam proprie utique cibi angustiis sacrificium appellet, quis iam dubitabit omnium erga victum macerationum hanc fuisse rationem, qua rursus interdicto cibo et observato praecepto primordiale iam delictum expiaretur, ut homo per eandem materiam causae satis deo faciat, per quam offenderat, id est per cibi interdictionem, atque ita salutem aemulo modo redacenderet inedia sicut extinxerat sagina, pro unico inlicito plura licita contemnens? de ieiun. III (Reiff. p. 277, 25). Hier erfolgt das „satis deo facere“ durch Novation, denn: novatio est prioris debiti in aliam obligationem vel civilem vel naturalem transfusio atque translatio hoc est cum ex praecedenti causa ita nova constituatur, ut prior perematur. Dig. XXXVI cap. 2. lex. 1. Die von Adam nicht erfüllte Forderung Gottes wird dadurch erfüllt, dass die Verpflichtung zum Fasten, in welche jene umgewandelt ist, beobachtet wird. Die Beobachtung des von Gott geforderten Fastens ist die satisfactio, durch die seine ursprüngliche Forderung an Adam getilgt wird, s. Windscheid a. a. O.

treuen Gehorsam zu zahlende Schuld annimmt.¹⁾ Jedenfalls setzt dies aber eine sehr hohe Anschauung von dem Wert dieser Bussübungen voraus, und da bei Tert. die confessio als probatio der Bussgesinnung dieser untergeordnet ist, so darf man schon von vornherein nicht erwarten, jene Wertschätzung der Bussübungen bei ihm zu finden. — Es ergibt sich nun aber auch aus einer Stelle, die Preuschen übersehen zu haben scheint, zweifellos, dass Tert. in der Bussgesinnung das Äquivalent sieht, welches der Mensch Gott anstatt der verfallenen Schuld bieten kann. Er schreibt cap 5: Ita qui per delictorum paenitentiam instituerat domino satisfacere, diabolo per aliam paenitentiae paenitentiam satisfaciet. Hier kann paenitentia nur das Unlustgefühl über die Sünde bedeuten, wie paenitentia paenitentiae das Unlustgefühl über die Busse bezeichnet; durch dieses Reuegefühl über die Sünde erkennt der Mensch eben an, dass er sich bei seiner Übertretung des göttlichen Gesetzes von einer schlechten, verwerflichen Gesinnung hat leiten lassen, und giebt damit dem göttlichen Gesetz seine Ehre zurück; dadurch leistet er an Gott Genugthuung.²⁾ Das besagen auch die Worte: satisfactio confessione disponitur, confessione paenitentia nascitur, paenitentia deus mitigatur.

1) Bei Loofs, Leitfaden zum Stud. d. Dogmengesch. 2. Aufl. 1890 findet sich S. 121 die Bemerkung: „Schon Tert. legte den asket. Leistungen, welche die Exhomologese der stantes und der Gefallenen begleiteten, den Wert einer reconciliatorischen Compensation für Gott bei und nannte sie daher Opfer.“ Dies scheint mir im Widerspruch zu stehen mit dem von L. S. 91 ausgesprochenen Satz: „Asketische Leistungen, die nicht obligatorisch sind (1. Cor. 7₆ concilium und praeceptum de cor. 4), sind Opfer (sacrificia), die Gott wohlgefallen (de resurr. 8), ad demerendam gratiam dei dienen (de ieiu. 7);“ denn die Leistungen der Exhomologese sind doch obligatorisch; jedenfalls darf man constatieren, dass Tert. diese asketischen Leistungen nie direct sacrificia nennt. Auf sie hat er den Opferbegriff nicht angewendet.

2) Die von Preuschen für seine Ansicht gedeuteten Stellen fallen dagegen nicht ins Gewicht. c. 7: habes cui satisfacias beweist nichts, weil in dem Zusammenhang gar nicht von exomologesis die Rede ist; auch c. 9: Intolerandum scilicet pudori domino offenso satisfacere ist nicht gesagt, dass durch die exomologesis die Genugthuung gegeben wird, sondern die Scham, welche den Menschen an der exomologesis hindert, entzieht Gott deshalb die Genugthuung, weil sie die Bussgesinnung nicht im Bussacte zur Vollendung kommen lässt.

Die beiden letzten Sätze sollen hier den Gedanken des ersten entwickeln; der letzte erklärt nun, dass Gott durch die Bussgesinnung besänftigt wird; denn das allein kann *paenitentia* bedeuten, da ausdrücklich zwischen *paenitentia* und *confessio* unterschieden wird. Freilich sagt Tert.: die Bussgesinnung wird durch die *confessio* geboren; das kann aber nur heissen, durch das Bekenntnis tritt die Bussgesinnung ins Leben, wird sie wirklich lebendig und wirksam, und wie dies gemeint ist, ergibt sich aus dem Satz: das Bekenntnis ist die Absicht der Genugthuung, das Verhehlen des Trotzes¹⁾. Also jede Reue ist wirklich aufrichtig und bietet Garantie für dauernde Besserung, wenn sie zum Bekenntnis drängt; denn wer seine Sünden öffentlich reumütig bekennt, der sagt ihnen damit ab; er giebt, indem er sein Unrecht eingesteht, dem Genugthuung, den er beleidigt hat. So wird allerdings die Genugthuung realisiert durch die *confessio*, indem durch sie die Bussgesinnung, durch welche Gott Genugthuung empfängt, allein rein zur Vollendung kommt.

Daher ist die zweite Busse nur vollständig, wenn sich die Bussgesinnung in dem Acte der *exomologesis* als echt bewährt. Wo Tert. also unter *paenitentia* die zweite Busse versteht, da denkt er immer verbunden: *paenitentia et eius ministerium exomologesis*. Die letztere besteht nun darin²⁾, dass der Sünder sich demütigt und erniedrigt, indem er sich in Sack und Asche setzt, seine Körperpflege vernachlässigt, seine Gemütsstimmung durch Betrachtung seines Fehltrittes herabdrückt, nur Wasser und Brot geniesst, unter Gebet häufig fastet, seufzt, weint, Tag und Nacht klagt vor Gott und um die Fürbitte der Brüder bittet, besonders sich vor den Presbytern niederwirft und vor den *cari dei*³⁾ kniet.

1) *Confessio enim satisfactionis consilium est, dissimulatio contumaciae.* c. 8.

2) *de paen.* 9 vergl. *de pud.* 5 (Schluss). 13.

3) Preuschen (S. 10) fasst den Begriff zu eng, wenn er Märtyrer darunter versteht; gewiss sind diese mit darunter befasst, aber nicht ausschliesslich; Pr. selbst erkennt (S. 26 Anm. 4), dass *de pud.* 13 (pag. 243, 25), wo Tert. den Act der Busse geflissentlich mit grosser Breite schildert, auf die Vermutung führen könne, dass unter *cari dei* die Wittwen verstanden seien: *prosternis in medium ante viduas, ante presbyteros. Viduae* werden, wie Pr. richtig vermutet, hier für die *abstinentes* überhaupt stehen.

Texte u. Untersuchungen XI, 3.

Wenn man *paenitentia functus* in dem Erlass Kallists genau nach dem aus *de paen.* dafür gewonnenen Begriff deuten dürfte, so würde Kallist als Bedingung für seine Vergebung die reuevolle, bussfertige Gesinnung und ihre Bewährung im Acte der *exomologesis* gesetzt haben, so dass die erstere Realgrund für die Gewährung der Vergebung, die letztere der Erkenntnisgrund für die Aufrichtigkeit der Bussgesinnung wäre. Aber man hat Grund anzunehmen, dass sich der Begriff der *paenitentia* hier verflacht hat, wenn man vielleicht auch in der Theorie an der von Tert. vertretenen Anschauung festhielt. Denn da die *exomologesis* ein sehr unsicheres Erkenntnismittel für die Aufrichtigkeit der Bussgesinnung war, so drängte die Entwicklung notwendig dahin, dass diese in ihrer Bedeutung verkürzt wurde und die *exomologesis*, wenn nicht als einzige, so doch als die entscheidende Bedingung, als Realgrund der Vergebung in Geltung trat. Wie viel höher nun Kallist und seine Gesinnungsgenossen den Wert des Bussactes schätzen als Tert. in *de paen.*, geht deutlich aus *de pud.* 13 hervor. Hier wird von den Katholikern der Ausdruck des Paulus aus 1 Cor. 5, 5 „*interitus carnis*“ auf die Busse d. h. auf die *exomologesis* gedeutet. Tert. sagt, indem er über diese Auslegung referiert: *hic iam carnis interitum in officium paenitentiae interpretantur, quod videatur ieiuniis et sordibus et incuria omni et dedita opera malae tractationis carnem exterminando satis deo facere, ut ex hoc etc.* Freilich dürfte auch hier Preuschen zu viel behaupten, wenn er S. 28 sagt: „Die Bedeutung des Bussactes liegt nach der hier zum Ausdruck gebrachten Anschauung in der Leistung (*satisfactio*), der sich der Sünder unterzieht“¹⁾; denn darnach könnte es scheinen, als ob sich die Ansicht von einer satisfactorischen Bedeutung des Bussactes schon zu einer festen dogmatischen Theorie aus-

Cari dei sind also die, welche Gott durch Martyrium oder durch ein Gelübde der Enthaltensamkeit lieb sind; sicher sind auch Geistesträger, wie Propheten, dazu gerechnet, wo sie noch auftraten, da sie ja durch ihre Gnadengabe als Geliebte Gottes sich auswiesen.

1) Die Stellen aus c. 9, welche Preuschen citirt: *tam non moechi — sed idololatrae — hac parabola patri satisfacient und recordatur patris, satisfacto redit*, sind nicht ganz glücklich gewählt für seine Behauptung, da hier nach dem Zusammenhang, in welchem es sich um die Deutung des Gleichnisses vom verlorenen Sohn handelt, keine Beziehung auf den Bussact hineingelegt werden kann, sondern nur eine solche auf die Bussgesinnung.

geprägt hätte. Dies ist offenbar noch nicht der Fall; vielmehr beweist das *videtur* (in der directen Rede der Katholiker), dass man das *satis deo facere* nur als Bild gebraucht, um den Wert der *exomologesis* einigermaßen zu veranschaulichen, ebenso wie Tert. in *de paen.*, wenn er von der satisfactorischen Bedeutung der Bussgesinnung spricht, damit nur ein juristisches Schema zur Veranschaulichung in die theologische Darstellung einführt und nicht eine fest ausgeprägte dogmatische Theorie darstellt. Aber es zeigt doch, wie die *exomologesis* im Wert gestiegen ist, wenn dasselbe Bild, unter welchem Tert. sich die Bedeutung der Bussgesinnung vorstellt, von Kallist gebraucht wird, um den Wert des Bussactes bei Gott anschaulich zu machen. Wenn also Kallist *paenitentia fungi* in seinem Erlass als Bedingung für die Vergebung aufstellt, so macht er diese damit von dem Bussact mindestens in gleichem Masse abhängig wie von der Bussgesinnung.

Was Kallist mit *dimittere* ausgedrückt hat, lässt sich unschwer durch die Synonyma feststellen, die bei Tert. für dieses Wort eintreten. Die Termini, welche von *communicare* gebildet sind, wie *communicationem restituere* (c. 18), aber auch solche wie *pacem ecclesiasticam reddere* (c. 22), *ecclesiam reddere* (c. 15), und vornehmlich *postliminium ecclesiasticae pacis*, was nach Dig. 49 T. 15 l. 5, 1 als „das Rückkehrrecht d. h. das Recht des aus der Gefangenschaft zurückkehrenden, in seinen früheren Besitzstand wie seine früheren Rechte wieder einzutreten“¹⁾ zu erklären ist, beweisen, dass *dimittere* die Wiederzulassung des Gefallenen zur kirchlichen Gemeinschaft bedeutet. Kallist will also die in Fleischessünden gefallenen nach geleisteter Busse wieder in die Gemeinde aufnehmen. Ob dies durch einen feierlichen Act geschah, sodass *dimittere* sollenne Bedeutung hätte, lässt sich nicht feststellen.

In dem von Tert. mitgetheilten Satz bestimmt demnach Kallist: Ich gewähre sowohl denen, welche sich des wirklichen Ehebruchs, als auch denen, die sich der gewöhnlichen Unzucht schuldig gemacht haben, unter der Bedingung, dass sie Busse gethan d. h. Reue empfunden und sich dem Act der *exomo-*

1) s. Preuschen S. 27.

logesis unterzogen haben, wieder Anteil an der kirchlichen Gemeinschaft.¹⁾

2. Die durch den Erlass in die Busspraxis eingeführte Neuerung.

Die Verfügung Kallists wird von Tert. als unerhörte Neuerung angegriffen, durch welche die Busspraxis in der einschneidendsten und verderblichsten Weise umgestaltet werde; der römische Bischof habe aus der festgeschlossenen Kette der bisher als unvergebbar geltenden Sünden: Götzendienst, Ehebruch, Mord, das mittelste Glied herausgebrochen; wider alles kirchliche Herkommen habe er die Unzuchtsünden von den

1) In diesem Satz ist keine Bestimmung darüber getroffen, ob die Busse mehr als ein Mal mit Aussicht auf Vergebung geleistet werden kann. Da diese Frage eigentlich erst auf Grund umfassenderer Untersuchungen entschieden werden kann, nach der Anordnung der Abhandlung aber hier besprochen werden müsste, so soll unter Voraussetzung der später erst eingehender zu begründenden Resultate der Erörterung folgendes bemerkt werden: Nach de paen. ist ganz bestimmt eine Wiederholung der exomologesis ausgeschlossen: Collocavit in vestibulo paenitentiam secundam, quae pulsantibus patefaciat; sed iam semel, quia iam secundo; sed amplius nunquam, quia proxime frustra (c. VII). Huius igitur paenitentiae secundae et unius quanto in arto negotium est tanto operosior probatio (c. IX); es giebt also nach der Taufe nur eine Busse. Darin hat der Erlass Kallists scheinbar keine Änderung hervorgebracht. Denn 1. Nach Tert. citiert Kallist das Wort des Hermas: servo enim dei una paenitentiae venia indulgetur (s. S. 79). 2. Nach Can. Elib. VII ist, trotzdem die Vergebung für Unzuchtsünden gewährt werden kann, die Wiederaufnahme Rückfälliger bestimmt ausgeschlossen: Si quis forte fidelis post lapsum moechiae post tempora constituta accepta paenitentia, denuo fuerit fornicatus, placuit, nec in fine habere eum communionem. 3. In cap. 13 sagt Tert. direct sich an Kallist wendend: tua ovis ne rursus de grege exiliat (quasi non exinde iam liceat quod nec semel licuit) ceteras etiam metu complex cum maxime indulgens? Darnach scheint wenigstens Tert. in dem Erlass nur eine einmalige Gewährung der Vergebung für Fleischessünden ausgesprochen zu finden. 4. Ferner ruft er cap. 10 Kallist höhnend zu: si qua te carnis vacillatio — — — de tenore decusserit, deus bonus est; suis non ethnicis, sinum subicit; secunda te paenitentia excipiet. Da nun nach de paen. IX (paenitentiae secundae et unius) die „zweite Busse“ immer das Merkmal der Unwiederholbarkeit trägt, so müsste er hier ausdrücklich bemerken, dass nach Kallist ihr dasselbe fehle, also hätte er schreiben müssen: secunda et tertia paenitentia od. ähnlich; s. auch Loofs, Dogmengesch. § 29, 2 b S. 178. 2. Aufl. Müller, Kirchengesch. I. S. 120.

Sünden getrennt, mit welchen sie durch die Schriftautorität, durch das Gesetz Gottes untrennbar verbunden seien (c. 5). Wenn dieser Vorwurf eine thatsächliche Grundlage hat, wenn wirklich der Erlass das ganze bisherige Herkommen umstösst, so ist es recht unwahrscheinlich, dass Kallist seine gewichtige Bestimmung in der kurzen kategorischen Form des von Tert. mitgeteilten Satzes proklamiert und sich nicht mit der bisherigen Praxis auseinandergesetzt habe. Um Anhaltspunkte zu gewinnen, ob der Erlass eine Motivierung gehabt hat und in welcher Richtung sich diese bewegt haben muss, hat man zu untersuchen, was die bisher geübte Praxis in der Bussdisciplin gewesen ist und welche Punkte derselben nun durch die Verfügung Kallists eine Veränderung erlitten haben. Dazu hat die Untersuchung wieder bei *de paenitentia* einzusetzen.

Was hier nach dem kirchlichen Sprachgebrauch unter der zweiten Busse verstanden wird, ist oben festgestellt: die in der *exomologesis* sich bewährende und zur Erscheinung kommende bussfertige Gesinnung. Dieser Busse ist nach der Anschauung Tert.s die Vergebung sicher. Es erheben sich nun aber zwei Fragen: 1. Können alle Sünden durch diese Busse gesühnt werden? 2. Wodurch empfängt der Sünder die Gewissheit der Vergebung?

Principiell hält Tert. an dem Satz fest: der einmal bekehrte Christ kann nicht wieder in sein früheres heidnisches Sündenleben zurückfallen; freilich gestaltet sich die Wirklichkeit anders, da der Christ fortwährend den Angriffen des Teufels ausgesetzt ist; durch diese Angriffe kommt es, dass er häufig wieder in Sünden fällt; solche Angriffe sind: die Verlockung durch Augenlust zu fleischlichen Begierden, die Gefangennahme des Geistes durch heidnisch-weltliche Lüste, die Versuchung zur Verleugnung durch Schrecken vor drohender Gefahr, die Verführung zur Häresie.¹⁾ Als Heilmittel für die Sünden, in welche der Christ durch derartige Angriffe des Teufels gestürzt wird, also Fleischessünden, Teilnahme an heidnischen Vergnügungen, Verleugnung in der Verfolgung, Abfall zur Häresie, hat Gott die zweite Busse eingesetzt. Da hier die schwersten Sünden genannt sind, so kann man mit Sicherheit behaupten, dass im Princip alle gleich geachtet sind, dass kein Unterschied, der sich in verschiedenen Stufen ausdrücken könnte, zwischen be-

1) Ita que observat etc. s. S. 30 Anm. 1.

stimmten Arten stattfindet. Alle Sünden können vergeben werden, falls der Mensch Busse thut.

Es fragt sich nun, wodurch der Sünder die Gewissheit der Vergebung empfängt, ob sie für ihn nur ein im Glauben anzunehmendes Heilsgut ist oder ob sie ihm durch feierliche Wiederaufnahme in die Gemeinde verbürgt wird. Das letztere ist die gängige Anschauung; allein Preuschen betont mit Recht, dass als Subject der Vergebung in de paen. immer nur Gott gedacht sei, dass von einem Absolutionsact, durch welchen die Kirche die Sünder wieder in ihre Gemeinschaft aufnehme, nirgends geredet werde. Zwei Stellen pflegt man auf einen solchen zu deuten, einmal den Satz, dass Gott die zweite Busse in das Vestibulum gestellt habe, damit sie den Anklopfenden öffne¹⁾, sodann die Frage: An melius est damnatum latere quam palam absolvi?²⁾ Zu dem Bilde ist zu bemerken, dass die Busse nicht an die ianua ecclesiae, sondern an die ianua ignoscentiae gestellt ist; ob diese in die Kirche oder in das himmlische Heiligtum führt, ist gar nicht gesagt, und es hängt eben davon ab, ob „ignoscentia“ als eine That Gottes oder als eine Handlung der Gemeinde anzusehen ist, welche Gottes Vergebung dem Büssenden vermittelt. Was man also aus diesem Bilde zu beweisen sucht, muss erst bewiesen sein, wenn man das Bild genau

1) Haec igitur venena eius providens deus, clausa licet ignoscentiae ianua et intinctionis sera obstructa, aliquid adhuc permisit patere. Collocavit in vestibulo paenitentiam secundam, quae pulsantibus patefaciat (c. VII).

2) Folgende Sätze mögen den Zusammenhang andeuten, in welchem dieselbe steht: Plerosque tamen hoc opus (confessionem scil.), ut publicationem sui — suffugere, — — praesumo, pudoris magis memores quam salutis; — — — — Nae tu verecundia bonus, ad delinquendum expandens frontem, ad deprecandum vero subducens. — — — — Certe periculum eius tunc, si forte, onerosum est, cum penes insultatores in risiloquio consistit — — — — ceterum inter fratres atque conservos, ubi communis spes — — — —, quia communis spiritus de communi domino et patre, quid tu hos aliud quam te opinaris? Quid consortes casuum tuorum ut plausores fugis? — — — In uno et altero ecclesia est, ecclesia vero Christus. Ergo cum te ad fratrum genua protendis, Christum contrectas, Christum exoras. — — — — Christus patrem deprecatur. Facile impetratur semper, quod filius postulat. Grande plane emolumentum verecundiae occultatio delicti pollicetur. Videlicet si quid humanae notitiae subduxerimus, proinde et deum celabimus? Adeone existimatio hominum et dei conscientia comparantur? An etc. (c. 10).

erklären will. — Wenn Tert. fragt: Ist es besser verdammt zu werden und verborgen zu bleiben als seine Schuld öffentlich zu bekennen und losgesprochen zu werden?, so ist auch damit nur gesagt, dass die exomologesis die notwendige Bedingung für die Erlangung der Absolution ist; ob dieselbe von der Gemeinde oder von Gott erteilt wird, ist nicht damit entschieden. Preuschen hat somit ganz recht, wenn er behauptet, dass Tert. über einen Absolutionsact schweigt; wenn er aber meint, daraus nicht den Schluss ziehen zu dürfen, dass eine Wiederaufnahme in die Gemeinde überhaupt nicht erfolgt sei, sondern bei einem *non liquet* stehen bleiben will¹⁾, so beruht das darauf, dass er c. 8 im Zusammenhang der Schrift falsch gedeutet hat. Er meint nämlich, Tert. wolle in diesem Abschnitt einer die zweite Busse gänzlich abweisenden Richtung der karthagischen Gemeinde den Beweis liefern, dass Gott auch noch der wiederholten Busse Vergebung gewähre (S. 7). Dies ist nicht richtig; c. 8 richtet sich nicht an solche, welche mit theoretischen Gründen die Möglichkeit der zweiten Busse bestreiten, sondern an den verzweifelnden Sünder, der die verzeihende Gnade Gottes nicht glauben kann; dass von diesem die Rede ist, ergibt sich schon aus dem Schluss von cap. 7: *Verum non statim succidendus ac subruendus est animus desperatione, si secundae quis paenitentiae debitor fuerit. — — — — Offendisti, sed reconciliari adhuc potes. Habes cui satisfacias, et quidam volentem.* Dass hier der Sünder angeredet wird, der zur Busse ermuntert werden soll, ist fraglos; derselbe ist also auch gemeint, wenn Tert. c. 8 fortfährt: *Id si dubitas, evolve quae spiritus ecclesiis dicat.* Aber auch im Verlauf des Capitels wird der verzagende Sünder direct angeredet und ermutigt unter Hinweis auf die Stellen der Schrift, wo von der Freude Gottes über die Bekehrung eines jeden Sünders die Rede ist (wie Luc. 15₁₀): *Heus tu peccator, bono animo sis! vides ubi de tuo reditu gaudeatur.* Ebenso wird das Gleichnis vom verlorenen Sohn in einer direct an den Sünder gerichteten Ansprache ausgelegt: *Is (deus scil.) ergo te filium suum, etsi acceptum ab eo prodegeris, etsi nudus redieris, recipiet, quia redisti, magisque de regressu tuo quam de alterius sobrietate laetabitur.* Tert. will also in diesem Ab-

1) S. 11—14 a. a. O.

schnitt den Sünder zur Busse antreiben, indem er aus dem Worte Gottes selbst beweist, dass Gott dieser Busse Vergebung gewährt. Dieser Beweis hat nur dann einen verständlichen Zweck, wenn eine Wiederaufnahme in die Gemeinde dieser Busse nicht notwendig folgte; sonst müsste Tert. notwendig sich auf diese Restitution als die Bürgschaft dafür, dass Gott dem Sünder verzeiht, berufen. Da er dies in einer Aufführung, welche erwiesenermassen den Zweck verfolgt, den Sünder zur Busse zu treiben, nicht thut, so beweist dieses Schweigen, dass eine Restitution nicht der Erfolg der Busse gewesen sein kann, wenigstens in der Regel nicht. Dies wird bestätigt durch die oben erwähnte Darlegung in c. 10; hier will er den Sündern, die aus Scham vor der Gemeinde zaudern, die *exomologesis* zu leisten, vorhalten, welche eine Thorheit sie damit begehen; er weist sie deshalb darauf hin, dass die Gemeinde ihrer Demütigung nicht mit Schadenfreude zusieht, sondern an ihrem Schmerz Anteil nimmt, da ja alle Christen Glieder eines Leibes sind und in der Gemeinde Christus selbst ist; indem die Gemeinde für den Büssenden Fürbitte leistet, tritt Christus selbst beim Vater für ihn ein, und er erlangt, um was er bittet. Also obgleich hier die Gemeinde gleich Christus gesetzt wird, so kann sie doch nur als Fürbitterin auftreten, und nur darin, dass sie wie Christus in der Liebe Gottes steht, liegt für den Sünder die Gewähr, dass er von Gott Vergebung empfängt; dieselbe kann ihm daher nicht durch einen Restitutionsact verbürgt sein.

Freilich darf man daraus nun nicht den weiteren Schluss ziehen, dass eine Wiederaufnahme von Sündern in die christliche Gemeinde nun überhaupt nicht möglich gewesen sei; sie war möglich, aber nur als eine Ausnahme; in der Regel fand die zweite Busse nicht in einer Reconciliation ihren Abschluss. Es hatten sich noch keine feste Normen gebildet, nach welchen dieselbe in allen Fällen verlaufen musste, sondern die an kein äusseres Gesetz gebundene Instanz des in der Gemeinde wirkenden Gottesgeistes war auf diesem Gebiet von grosser Bedeutung.¹⁾ Solange die Bussgesinnung als das eigentlich vor

1) Hierauf hat man auch die Worte Tert.s in pud. 1 zu beziehen, aus welchen man gewöhnlich zu folgern pflegt, dass Tert. als Montanist die

Gott Wertvolle galt, konnte die Wiederaufnahme in die Gemeinde, wenn darin wirklich eine Bürgschaft für die von Gott gewährte Vergebung liegen sollte, nur auf eine besondere Gottesoffenbarung hin erfolgen; denn nur Gott kann über die Aufrichtigkeit der Bussgesinnung entscheiden.¹⁾ Dass solche Offenbarungen wirklich zu Zeiten einen weitreichenden Einfluss ausübten, beweist der Hirt des Hermas, das prophetische Buch, in welchem eine allgemeine Amnestie verkündigt wird. Dieselbe erstreckt sich vorwiegend auf Unzuchtsünden, die als besonders schwer ja immer gegolten haben, und deshalb erhält die Offenbarung hier wohl die feierliche Einkleidung, die ihr grösseren Nachdruck geben soll. Leichtere Sünden werden

Wiederaufnahme Gefallener nicht habe dulden wollen, mit der er in de paen. ganz einverstanden gewesen sei. Er schreibt: erit igitur et hic adversus psychicos titulus adversus meae quoque sententiae retro penes illos societatem, quo magis hoc mihi in notam levitatis obiectent. Nunquam societatis repudium delicti praeiudicium. Quasi non facilius sit errare cum pluribus, quando veritas cum paucis ametur. Hier gesteht er ein, dass sich eine Wandlung in seinen Anschauungen vollzogen habe; aber es lässt sich nicht daraus entnehmen, dass er früher dem Bischof das Recht zugestanden habe, schwere Sünder wiederaufzunehmen; früher hatte er nichts dagegen, wenn ein Prophet einem Unzüchtigen nach öffentlicher Busse Vergebung gewährte; jetzt weiss er, dass ein solcher Prophet ein Pseudoprophet ist; denn ein Ausspruch des Parakleten lautet: potest ecclesia donare delictum, sed non faciam, ne et alia delinquant. c. 21 (p. 269, 24). Ebenso darf man aus de idol. 24 (viderimus enim si secundum arcae typum et corvus et milvus — — in ecclesia erit; certe idololatres in arcae typo non habetur) nicht folgern, dass er nur den Götzendiener dauernd ausgeschlossen wissen wollte, gegen die Wiederaufnahme von Ehebrechern und Mördern aber nichts einzuwenden gehabt habe. Denn in dieser Schrift will er nur das Gewissen der Gemeinde schärfen für die leichteren Formen der Idololatrie, welche man nicht als solche zu behandeln pflegte (s. de idol. 2. 3); die eigentlichen schweren Sünden stehen ganz ausserhalb der Discussion.

1) Orig. de oratione c. 28 spricht dies deutlich aus: ὁ δὲ ἐμπνευσθεὶς ὑπὸ τοῦ Ἰησοῦ, ὡς οἱ ἀπόστολοι, καὶ ἀπὸ τῶν καρπῶν γινώσκεισθαι δυνάμενος, ὡς χωρήσας τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον καὶ γεγνημένος πνευματικὸς τῷ ὑπὸ τοῦ πνεύματος ἄγεσθαι τρόπον υἱοῦ θεοῦ ἐφ' ἑκάστον τῶν κατὰ λόγον πρακτέων ἀφίησιν ἃ ἔὰν ἀφῇ ὁ θεὸς καὶ κρατεῖ τὰ ἀνίατὰ τῶν ἁμαρτημάτων· ὑπηρετῶν ὥσπερ οἱ προφητῆται ἐν τῷ λέγειν οὐ τὰ ἴδια ἀλλὰ τὰ τοῦ θεοῦ βουλήματος τῷ θεῷ οὕτως καὶ αὐτὸς τῷ μόνῳ ἐξουσίαν ἔχοντι ἀφιέναι θεῷ. Doch ist dies keine authentische Interpretation der im Occident herrschenden Anschauungen.

auf einfache Geistesworte hin, die ein Prophet in der Gemeinde sprach, Vergebung gefunden haben; vielleicht ist bei solchen Sündern die Wiederaufnahme ziemlich regelmässig erfolgt; wenigstens findet sich in 1 Tim. 5₂₂¹⁾ ein Anhaltspunkt für diese Annahme. Der Verfasser der Pastoralbriefe resp. der vorliegenden Stelle warnt den Adressaten, den man sich zweifellos als einen Apostel oder Propheten, also als einen Geistes-träger zu denken hat, jemandem leichtsinnig die Hände aufzulegen, damit er sich nicht fremder Sünden theilhaftig mache. Die Handauflegung ist darnach jedenfalls als das Zeichen der Sündenvergebung, der Wiederaufnahme in die Gemeinde zu verstehen²⁾; daraus, dass der Briefschreiber vor zu rascher Handauflegung warnt, ist zu schliessen, dass ein Prophet oft in die Lage kam, Sündenvergebungen auszusprechen. Zu den Geistes-trägern, welche die Absolution verkündigen konnten, gehörten nun auch die Märtyrer³⁾ d. h. solche Christen, welche unter

1) *χεῖρας ταχέως μηδενὶ ἐπιτίθει, μηδὲ κοινωνεῖ ἁμαρτίαις ἁλλοτριαῖς.*

2) An dieser Deutung der fraglichen Stelle glaube ich gegen Weiss (Handb. üb. d. Briefe Pauli an Tim. u. Tit. 5. Aufl. 1886 S. 217) und von Soden (Hand-Comm. z. N. T. III S. 244) mit Holtzmann (Die Pastoralbriefe S. 356) festhalten zu müssen.

3) Preuschen macht hierauf nachdrücklich aufmerksam, und nach den von ihm citierten Stellen ist die Vorstellung, dass der Bischof auf ihre Fürbitte die Sünden vergeben habe, nicht haltbar, vergl. Eus. H. E. V, 2: *τότε δὲ πᾶσι μὲν ἀπελογοῦντο, κατηγοροῦν δὲ οὐδενός, ἔλνον μὲν ἅπαντας, ἐδέσμενον δὲ οὐδένα κτλ.* Tert. ad mart. 1: Nec illi (diabolo scil.) tam bene sit in suo regno, ut vos committat, sed inveniat munitos et concordia armatos, quia pax vestra bellum est illi; quam pacem quidam in ecclesia non habentes a martyribus in carcere exorare consueverunt. Auch dass der Grund dieser Machtbefugnis in der Ausrüstung mit dem heil. Geist gesehen wurde, lässt sich meines Erachtens nicht bezweifeln, wenn man sieht, wie oft gerade dies erwähnt ist: Eus. H. E. V, 1: *Ζαχαρίας — ζέων ἐν πνεύματι (§ 9), ἔχων δὲ τὸν παράκλητον ἐν ἑαυτῷ (§ 10), ὑπὸ δὲ προθυμίας πνεύματος ἀναρρωννύμενος διὰ τὴν ἐγκειμένην τῆς μαρτυρίας ἐπιθυμίαν (§ 29), ἐκείνους μὲν γὰρ ἐπεκρούφισεν — — — τὸ πνεῦμα τὸ πατρικόν (§ 34).* Tert. ad mart. 1: Inprimis ergo, benedicti, nolite contristare spiritum sanctum, qui vobiscum introiit in carcerem. 3: Iesus Christus, qui vos spiritu unxit et ad hoc scamma produxit. Denjenigen, welche sich dem Martyrium unterzogen, verlieh also der Herr nach der Anschauung jener Zeit seinen Geist und kraft desselben hatten sie die Binde- und Lösegewalt. Diese Anschauung geht wohl auf Mt. 10₂₀ zurück, vergl. auch Müller, Kirchengeschichte I S. 115.

Verfolgungen und Martern ihren Glauben freudig bekannt hatten; sie hatten nicht nur das Recht der Fürbitte für die Sünder, sondern konnten wirklich die Lösegewalt ausüben. Die Busspraxis jener Zeit war also nicht durch juristische Normen geregelt, sondern sie empfing ihre Gesetze durch die lebendige Wirkung des Gottesgeistes in den besonders begnadeten Gliedern der Gemeinde. Dadurch kam es, dass dieselbe, obgleich im Princip keine Sünde von der Gemeinde vergeben werden konnte, doch nicht als hart und drückend empfunden wurde. Anders musste es werden, als die Prophetie, durch den Montanismus discreditiert und durch die sich fixierenden apostolischen Normen der Glaubensregel und der Schriftensammlung eingeengt, nach und nach erlosch und das Ansehen der Märtyrer bei dem immer häufiger und leichter werdenden Martyrium stetig sank. Damit schwand für den Sünder immer mehr die Aussicht, dass seine Busse ihn wieder in die Gemeinde zurückführen könne; auch leichtere Sünden hatten einen dauernden Ausschluss zur Folge, und so kam es, dass zur Zeit, wo Tert. de paen. schrieb, nur wenige sich entschlossen, sich der Demütigung in der exomologesis zu unterziehen. Wenn Tert. die Sünder daher so eindringlich ermahnt, dieselbe nicht zu unterlassen, so verfolgt er damit den Zweck, auch die Gefallenen dem erziehenden Einfluss der Kirche zu erhalten und sie vor einem völligen Rückfall in das heidnische Leben zu schützen. Dahin musste die Busspraxis, wie sie etwa um 200 herrschend war, notwendig führen und in dieser Notlage scheint sich eine Entwicklung angebahnt zu haben, deren Resultat sich aus de pudicitia feststellen lässt.

Hier werden die Sünden nach ihrem Gewicht in zwei Classen geteilt, in remissibilia und irremissibilia, und zwar gründet Tert. diese Unterscheidung auf 1 Joh. 5₁₆. Aber diese Unterscheidung ist noch mit grosser Unsicherheit behaftet und keineswegs zu der festen Klarheit einer dogmatischen Theorie durchgebildet. In cap. 2 führt Tert. aus, dass von den beiden Classen die eine der castigatio, die andere der damnatio unterworfen sei; denn jedes Vergehen müsse entweder durch Verzeihung oder durch Strafe gesühnt werden; damit Verzeihung erfolgen könne, werde die castigatio über den Sünder verhängt, in der damnatio sei die Strafe über ihn ausge-

sprochen¹⁾. Es ist kaum zweifelhaft, dass man unter castigatio hier den Bussact zu verstehen hat, welchem vielleicht noch eine längere Probezeit folgte, ehe die Vergebung durch völlige Restitution als Glied der Gemeinde gewährt werden konnte. Es giebt also hiernach 1. Sünden, welche nach geleisteter Busse vergeben werden konnten; 2. Sünden, welche dauernd von der christlichen Gemeinde ausschlossen. Zu der zweiten Klasse gehören allein Götzendienst, Ehebruch, Mord²⁾, zu der ersten demnach alle übrigen Sünden.

Dem gegenüber tritt cap. 19 eine andere Anschauung zu Tage. Auch hier knüpft die Unterscheidung sich an 1 Joh. 5₁₆; aber als die Sünden, welche vergeben werden können, werden die im täglichen Leben vorkommenden Fehlritte genannt: unbillig zürnen, über Sonnenuntergang im Zorn verharren,

1) Causas paenitentiae delicta condicimus. Haec dividimus in duas exitus. Alia erunt remissibilia, alia irremissibilia. Secundum quod nemini dubium est alia castigationem mereri, alia damnationem. Omne delictum aut venia dispungit aut poena, venia ex castigatione, poena ex damnatione. Reiff p. 223, 29.

2) Auch in dem Fragment des auf Hippolyt zurückgeführten Proverbienkommentars (Migne tom. X S. 621) werden diese drei als die eigentlichen Todsünden bezeichnet: *τρεις θυγατέρες ἦσαν τῇ ἁμαρτίᾳ ἀγαπώμεναι ἀγάπησει, ἡ πορνεία, ὁ φόνος, καὶ εἰδωλολατρεία· αἱ τρεῖς οὐκ ἐνεπίπλησαν αὐτήν. οὐ γὰρ ἐμπίπλῃται. διὰ τούτων τῶν πράξεων νεκροῦσα ἡ ἁμαρτία τὸν ἄνθρωπον μηδέποτε ἡλλοιωμένη, ἀλλὰ πάντοτε ἐπαύξουσα.* Hippolyt folgt hier der kirchlichen Tradition; das ergibt sich daraus, dass er nicht zu begründen vermag, weshalb gerade diese drei Sünden und nur sie den Menschen für immer ins Verderben stürzen. Denn im folgenden sagt er: *ὥσπερ γὰρ ἐν μὲν ἔστι τὸ σῶμα, μέλη δὲ πολλὰ ἔχει, οὕτω καὶ ἡ ἁμαρτία μία οὖσα, πολλὰς καὶ ποικίλας ἐπιθυμίας ἐν ἑαυτῇ ἔχει, δι' ὧν ἐπίβουλος τῶν ἀνθρώπων γίνεται.* Durch alle diese Begierden wird der Mensch unrettbar ins Verderben verstrickt: *ὥς τάρταρος δὲ, αἰὲν ἐν λυγρώδει καὶ ζοφώδει τόπῳ ὑπάρχων, οὐ καταλαμβάνεται ὑπὸ ἀκτῖνος φωτός, οὕτως δὲ πᾶς ὁ ἐν παντὶ πάθει σαρκὸς τῇ ἁμαρτίᾳ δουλεύων.* Jede Sünde scheidet den Menschen von der Gemeinde Christi; denn: *ὃν γὰρ τρόπον ὄφρις ἐπὶ πέτρας ἰχθυοποιῆσαι οὐ δύναται, οὕτως οὐδὲ ὁ διάβολος ἐπὶ σῶμα Χριστοῦ ἁμαρτίαν ἡδυνήθη εὐρεῖν.* Unter „σῶμα Χριστοῦ“ wird man wohl die Kirche verstehen müssen, zumal auch in den folgenden Sätzen von derselben die Rede ist; doch ist diese Beziehung wegen des *ἡδυνήθη* nicht ganz sicher. Jedenfalls ist es nicht eine Folge seines Systems, wenn er sagt, dass die Sünde den Menschen *διὰ τούτων τῶν πράξεων* d. h. Ehebruch, Mord und Götzendienst töte, sondern vielmehr eine Concession an die bestehende kirchliche Praxis.

jemanden schlagen, leichthin fluchen, unbesonnen schwören, ein gegebenes Wort nicht halten, aus Scham oder Not lügen, alles Vergehen, von denen auch der Gerechte nicht frei bleiben kann, die aber auf die Fürbitte Christi stets Vergebung finden — natürlich ohne öffentliche Busse. Als *delicta, quae veniam non capiant*, werden dagegen aufgezählt: *homicidium, idololatria, fraus, negatio, blasphemia, moechia et fornicatio, si qua alia violatio templi dei*. Darnach scheint es eine Classe von Sünden, die nach vorhergegangener öffentlicher Busse vergeben werden können, nicht zu geben. Die hier als Todsünden aufgezählten *Delicta* nennt Tert. auch *adv. Marc. IV. 9* als *delicta capitalia* mit einer Modification (*falsum testimonium* für *negatio*): *idololatria, blasphemia, homicidium, adulterium, stuprum, falsum testimonium, fraus*. Es sind dieselben Sünden wie Mt. 15₁₉: *φόνοι, μοιχείαι, πορνείαι, κλοπαί, ψευδομαρτυρίαι, βλασφημίαι*; nur dass noch die *εἰδωλολατρεία* hinzukommt; von diesen Sünden sagt Christus: *ταῦτά ἐστιν τὰ κοινοῦντα τὸν ἄνθρωπον* d. h. sie machen ihn gemein, stellen ihn der Welt gleich und schliessen ihn damit aus der christlichen Gemeinde aus. Ähnliche Sünden nennt Paulus 1 Cor. 5₁₂: *πόρνος, πλεονέκτης* (s. *κλοπή*), *εἰδωλολάτρης, λοίδορος* (s. *βλασφημία*), *μέθυσος, ἄρπαξ* (s. *φόνος*) und befiehlt *τῷ τοιούτῳ μηδὲ συνεσθίειν*, also jeden derartigen Sünder von der Gemeinde auszuschliessen. Es ist möglich, dass die von Tert. vertretenen Anschauungen betr. der Sünden auf derartige Stellen zurückgehen. Das Charakteristische dieser Todsünden ist, dass sie gegen Gott oder gegen seinen Tempel d. h. gegen die christliche Gemeinde begangen werden; deshalb können sie nur von Gott selbst vergeben werden¹⁾.

Es ist ein ebenso zweckloses wie vergebliches Bemühen, die beiden verschiedenen Classificationen der Sünden mit einander in Einklang zu setzen; denn beide sind unter verschiedenen Gesichtspunkten entworfen. In cap. 2 wird die Praxis, dass einige Sünden von der Kirche auf Grund geleisteter Busse vergeben werden, andere dauernden Ausschluss aus der Gemeinde nach sich ziehen, durch das johanneische Wort als schriftgemäss bewiesen. In cap. 19 will Tert. den scheinbaren Widerspruch

1) s. c. 21.: *quis enim dimittit delicta, ni solus deus? et utique mortalia, quae in ipsum fuerint admissa et in templum eius.*

zwischen 1 Joh. 1₈ und 3₉ aufheben und greift deshalb die 1 Joh. 5₁₆ angedeutete Unterscheidung der Sünden in Tod-sünden und vergebbare Sünden auf. Die letztere ist daher für die Praxis, wenigstens wie sie zu der Zeit des Erscheinens von Kallists Erlass herrschte, ohne Bedeutung, da sich die Kirchenzucht jener Zeit nicht mit den Sünden des täglichen Lebens befasste.

Nach der Anschauung, die in de pud. als die herrschende vorausgesetzt wird, gab es 3 Arten von Sünden¹⁾:

1. die Fehlritte des täglichen Lebens, welche für die Busspraxis indifferent sind;

2. die Vergehen, für welche der Sünder nach öffentlicher Kirchenbusse Vergebung empfangen kann;

3. die Todsünden, welche dauernd von der Gemeinde ausschliessen: Götzendienst, Ehebruch, Mord²⁾.

1) Die von Preuschen gegebene Einteilung: 1. Sünden gegen den Bruder; 2. leichte Sünden gegen Gott; 3. schwere Sünden gegen Gott, vermag ich mir nicht anzueignen, da m. E. Tert. c. 2. 21 Sünden gegen den Bruder von Sünden gegen Gott nur unterscheidet, weil er die richtige Anwendung des „dimitte et dimittetur tibi“ feststellen will; die Sünden gegen den Bruder bilden sonst keine selbstständige Classe, denn sie sind zugleich auch Sünden gegen Gott, seien es nun leichtere oder schwerere, so wird unter den leichteren jem. zürnen und jem. schlagen, unter den schwereren homicidium und fraus genannt. Unrichtig ist daher Pr.s Bemerkung, „dass die Vergebung der Sünden gegen den Bruder durch diesen selbst eine vollkommene ist, also nicht mehr einer Bestätigung durch Gott, resp. durch die Organe der Geistessgemeinde bedarf.“ (S. 24 Anm. 1.)

2) Wie sich diese Dreizahl festgestellt hat, entzieht sich unserer Kenntnis; nach den von Preuschen mitgeteilten talmudischen Stellen (s. a. a. O. S. 34. 35) ist es sehr wahrscheinlich, dass hier der jüdische Gebrauch von Einfluss auf den christlichen geworden ist, indem sich dadurch schon seit früher Zeit in diesen drei Vergehen als den schwersten Formen der Sünden gegen Gott, gegen die Heiligkeit des eignen Leibes, gegen den Nächsten für das christliche Bewusstsein der ganze widergöttliche Charakter der Sünde darstellte. Tert., der diese unveränderlich feststehende Dreizahl als Basis für seine Angriffe gegen Kallist gebraucht, führt sie auf den Beschluss des Apostelconcils zurück: novissimi testamenti semper indemutabilis status est, et utique recitatio decreti consiliumque illud cum saeculo desinet. satis denegavit veniam eorum, quorum custodiam elegit, vindicabit quae non perinde concessit. hinc est, quod neque idololatriae neque sanguini pax ab ecclesiis redditur. c. 12 (p. 242, 23). Doch ist das Verhältnis vielmehr so, dass dies Decret nachträglich herangezogen wird, um die

Die zweite Gruppe, deren Umfang zu bestimmen von einiger Wichtigkeit ist, ist nun weder von der ersten noch von der dritten Gruppe durch eine scharfe Grenze geschieden. Man darf zunächst mit ziemlicher Sicherheit diejenigen Sünden in dieselbe einrechnen, welche Tert. weder zur ersten (c. 19) noch zur dritten (c. 25) Classe zählt: *blasphemia*, *fraus*, *falsum testimonium*; aber alle drei sind nur Steigerungen von Sünden, die Tert. unter den Fehlritten des täglichen Lebens nennt. Wer kann die Grenze sicher ziehen, welche das „leichtsinnige Fluchen“ von der Blasphemie, den „Bruch eines auf Vertrauen gegründeten Vertrages“ vom Betrug, den „unbesonnenen Schwur“ und die „Notlüge“ vom falschen Zeugnis scheidet? Dass somit eine feste Norm, nach welcher die Sünden der ersten Classe sicher von denen der zweiten zu unterscheiden wären, nicht aufgestellt werden kann, leuchtet ein; ebenso ist aber auch die dritte Classe der zweiten gegenüber nur scheinbar in ihrem Umfang sicher bestimmt. Nicht nur weil jede Blasphemie sich zur *negatio* steigern kann und sich auch hierfür kein absolut sicherer Massstab geben lässt, sondern auch weil die Begriffe *idololatria*, *moechia et fornicatio*, *homicidium* durchaus schwankend sind. Wie verschieden die *idololatria* ihrem Inhalt nach bestimmt werden konnte und wirklich bestimmt wurde, geht schon aus einer von Tert.s Erstlingsschriften *de idolol.* hervor; eine Anzahl von Sünden, welche Tert. entschieden als Götzendienst betrachtet wissen will, wird von andern Christen keineswegs in den Umfang dieses Begriffes eingeschlossen; im Gegenteil

bestehende kirchliche Praxis zu decken. — Übrigens wenn auch früher mehr Sünden als unvergebbar galten, so scheint doch nur über vier Übereinstimmung geherrscht zu haben; *adv. Marc.* IV 9 und *de pud.* 19 werden sieben Sünden als Capital- d. h. unvergebare Sünden genannt, *de idol.* 1 tritt zu den 3 bekannten aber nur noch *fraus* als vierte: *Quodsi tam fraus quam stuprum atque adulterium mortem afferunt, iam in his aequae idololatria de homicidii reatu non liberatur. Post talia crimina, tam exitiosa, tam devoratoria salutis — — —*. Müller, *Kirchengesch.* I S. 116 ist nicht abgeneigt, den Grund für die Einschränkung der unvergebaren Sünden in der falschen Auslegung des Aposteldecretes zu suchen, und nimmt an, dass die Kanonisierung der kurz vorher auftauchenden Apostelgeschichte diese Bestimmung als Frucht hervorgebracht habe. Aber wie stimmt dazu, dass Hipp. a. a. O. (s. S. 44 Anm. 2) von dem Aposteldecret zur Feststellung der Dreizahl keinen Gebrauch macht?

werden die Grenzen desselben ziemlich eng gezogen. Die Anschauungen über die Idololatrie sind nun in der Zeit, welche de pud. von de idol. trennt, nicht strenger, sondern laxer geworden; selbst Tert., der früher jede Berührung mit heidnischem Cult als Götzendienst gebrandmarkt hatte und für immer aus der Gemeinde ausscheiden wollte, hat sich trotz seines Übertritts zum Montanismus zu Concessionen an die mildere kirchliche Praxis verstehen müssen. Teilnahme an den heidnischen Vergnügungen im Circus, Amphitheater, Schauspiel oder am Spiel, weltlichen Gastmählern, auch die Beteiligung am Götzendienst dadurch, dass man dazu irgendwie einen Beitrag durch seine Kunst geliefert hat, fasst er nicht als eigentliche Idololatrie auf; sogar wenn jemand durch ein doppelsinniges Wort zum Verleugner oder Lästere geworden ist, will er darin nicht eine die kirchliche Gemeinschaft dauernd aufhebende Todsünde sehen¹⁾. Vielmehr soll bei allen diesen Sündern nach dem Grundsatz verfahren werden: sie müssen aufgesucht und zurückgerufen werden; was der kirchlichen Gemeinschaft wiedergewonnen werden kann, ist nur verloren, wenn es draussen bleibt. Also alle diese leichteren Formen der Idololatrie werden als vergebbare Sünden angesehen, auch hier ist mithin die Grenze zwischen leichtem und schwerem Götzendienst kaum zu ziehen, die dritte Classe von der zweiten nicht scharf zu scheiden. Da das heidnische Leben, welches die Christen umgab, sie auf Schritt und Tritt mit dem Cult der Götter in Berührung brachte, so waren sie so vielfachen und starken Versuchungen ausgesetzt, dass man ein Unterliegen unter dieselben nicht als allzu schwere Sünde ansehen durfte und mithin Grund hatte, den Begriff der unvergebbaren Idololatrie nicht zu eng zu fassen. Eher liess sich schon die Sünde des homicidium fest bestimmen, da sie nicht in so viel verschiedenen Gestalten auftreten konnte; es war eigentlich nur zu unterscheiden zwischen qualifiziertem Mord

1) Perit igitur et fidelis elapsus in spectaculum quadrigarii furoris et gladiatorii cruoris et scenicae foeditatis et xysticae vanitatis, [aut si] in lusus, in convivia saecularis sollemnitatis, in officium, in ministerium alienae idololatriae aliquas artes adhibuit aut incuriosius in verbum ancipitis negationis aut blasphemiae impegit. ob tale aliquid extra gregem datus est vel et ipse forte ira tumore aemulatione, quod denique saepe fit, dedignatione castigationis abruptit. debet requiri atque revocari; quod potest recuperari non perit nisi foris perseveravit. c. 7 (p. 232, 21).

und unvorsätzlicher Tötung; ob beide in der Busspraxis gleich behandelt sind, kann man nicht mit Sicherheit feststellen, wenigstens nicht für die fragliche Zeit und für die römische Kirche. Die Beschlüsse von Elvira kennen zwar auch verschiedene Abstufungen des homicidium¹⁾; aber dieselben stellen uns die Busspraxis auf einer Stufe dar, auf welche sie erst durch den Erlass Kallists trat; sie können also hier nicht als Quelle dienen. Möglich bleibt freilich immerhin, dass man auch schon zur Abfassungszeit von *de pud.* zwischen verschiedenen Arten des homicidium zu unterscheiden pflegte, dass also auch dieser Begriff schwankend war. Am wenigsten waren vielleicht die Begriffe *moechia* und *fornicatio* mit solchen Unklarheiten behaftet; freilich die ohne Bekanntmachung bei der Gemeinde geschlossenen Ehen als Unzucht zu behandeln, war eine montanistische Rigorosität, die sicher nicht die grosskirchliche Praxis beherrschte; aber die christliche Gemeinde, die ihren Ruhm darin fand, mitten in einer von Unkeuschheit zerfressenen Welt, dazustehen als die unbefleckte Braut Christi, wachte eifersüchtig über diesen Ruhm, und wie Keuschheit als die höchste Tugend galt, so wurde Unkeuschheit als schwerste Sünde betrachtet; alles, was daher unter den Titel *moechia* und *fornicatio* fiel, hatte nicht auf Nachsicht bei der Gemeinde zu rechnen, und dem Unzüchtigen mildernde Umstände zuzugestehen, war man sicher nicht geneigt. Es ist auch schwer zu sagen, was als solche hätte gelten können; weder die Stärke der Versuchung konnte hier als Entschuldigung dienen, noch konnten Unzuchtsünden als der unbeabsichtigte Erfolg einer an sich milder zu beurteilenden Handlung gelten²⁾. Da sich der Begriff von

1) Can. V: Si qua domina furore zeli a causa verberaverit ancillam, ita ut in tertium diem animam cum cruciatu effundat, eo quod incertum sit, voluntate an eam occiderit: si voluntate, post septem annos, si casu, post quinquennii tempora acta legitima paenitentia, ad communionem placuit admitti. Quod si infra tempora constituta fuerit infirmata, accipiat communionem (Mansi II p. 6).

2) Hierfür darf man sich auf Cyprian berufen, der ep. 55 c. 26 (Hartel I 644) den Gedanken Tert.s aus *de pud.* 22 (p. 273, 5 ff), dass der Verleugnende *invitus*, der Ehebrecher *voluntarius* sündige, ausführend schreibt: quando multo et gravior et peior sit *moechi* quam *libellatici* causa, cum hic necessitate ille voluntate peccaverit, hic existimans sibi satis esse quod non

moechia und fornicatio auch als jeder geschlechtliche Verkehr, welcher nicht durch eine factisch bestehende Ehe legitimiert ist, ziemlich bestimmt definieren lässt, so ist anzunehmen, dass sich auf diesem Punkt die festesten Normen für die Busspraxis ausgebildet haben.

Das Resultat dieser Erörterung lässt sich in folgenden Sätzen zusammenfassen:

1. Die Sünden der zweiten Classe, welche nach öffentlicher Busse vergeben werden können, sind solche, welche gegen Gott begangen sind oder eine violatio templi dei einschliessen, d. h. welche, indem sie öffentliches Ärgernis erregen, das christliche Gemeinschaftsleben stören.

2. Es gehören dazu einmal die Fehltritte des täglichen Lebens, wenn sie sich bis zum öffentlichen Ärgernis steigern, sodann aber auch die Todsünden der Idololatrie und vielleicht auch des homicidium, wenn sie in einer besonders leichten Form auftreten.

3. Es lässt sich keine feste Norm aufstellen, nach welcher die Sünden der zweiten Classe sowohl von denen der ersten wie von denen der dritten sicher zu scheiden wären; sondern ein Urtheil darüber kann nur immer für den einzelnen concreten Fall unter Berücksichtigung aller begleitenden Umstände gefällt werden.

4. Die Sünden der moechia und fornicatio, zu welchen aber factisch bestehende, doch bei der Kirche nicht angemeldete Ehen nicht gerechnet werden, gehören immer in die dritte Classe.

Es ist versucht worden, den Kreis der vergebbaren Sünden möglichst genau festzulegen, da damit zugleich die Machtbefugnis des Bischofs bestimmt ist; denn dieser hatte als Vertreter der Gemeinde das Recht, die Vergebung für öffentlich gebüsste Sünden auszusprechen¹⁾. Damit übte er eine Function aus, die zur Abfassungszeit von de paenitentia ausschliesslich

sacrificarit errore deceptus sit, ille matrimonii expugnator alieni vel lupanar ingressus ad cloacam et caenosam voraginem vulgi sanctificatum corpus et Dei templum detestabili conluvione violaverit.

1) Quod si clementia dei ignorantibus adhuc et infidelibus competit, utique et paenitentia ad se clementiam invitat, salva illa paenitentiae specie post fidem, quae aut levioribus delictis veniam ab episcopo consequi poterit, aut maioribus et irremissibilibus a deo solo c. 18 (p. 261, 23).

den Geistesträgern d. h. Propheten und Märtyrern zustand. Diese bischöfliche Machtbefugnis bildet nun die Grundlage, von der aus Kallist es unternehmen konnte, durch seine Verfügung auf die Busspraxis einzuwirken; ihrem wesentlichen Inhalt nach ist sie durch die auf Grund der obigen Erörterung aufgestellten Sätze bestimmt; es bedarf aber noch einer Untersuchung über die Art der öffentlichen Busse und über die Stellung der Märtyrer in der Busspraxis, um ein möglichst vollkommenes Verständniss der bischöflichen Lösegewalt zu erreichen.

Nach dem aus de paen. von der Busspraxis gewonnenen Bilde musste sich die Busse in dem Act der exomologesis vollenden; eine Wiederaufnahme der Gefallenen in die Gemeinde erfolgte in der Regel nicht; trotzdem darf man nicht annehmen, dass sie nun völlig von der Gemeinde geschieden waren; sie werden am Gemeindegottesdienst wenigstens soweit teilgenommen haben als dies auch Ungetauften gestattet war, vielleicht durch ihre Kleidung und ihren Platz als Büsser gekennzeichnet. Nun ist es fraglich, ob die Wiederaufnahme in die Gemeinde, welche in etwas späterer Zeit der Bischof gewissen Sündern gewähren konnte, gleich nach dem Act der exomologesis erfolgte, oder ob die spätere Sitte, wonach die Büsser erst noch eine bestimmte Zeit ausserhalb der Gemeinde bleiben mussten, in jene Zeit zurückreicht und ob der Bischof das Recht hatte, die Dauer dieser Probezeit festzusetzen. Das letztere ist das wahrscheinlichere; denn die ev. Wiederaufnahme durch Geistesträger erfolgte auch nicht unmittelbar nach der exomologesis, sondern erst wenn dem Propheten eine diesbezügliche Offenbarung zu teil wurde; die subjective Vorbedingung zum Empfang einer solchen war aber jedenfalls die Erfahrung des Propheten von der untadelhaften Führung des Sünders in seiner Busszeit. Dieses wird auch die Voraussetzung gewesen sein, unter welcher der Bischof den Sünder wieder aufnahm. Wenn aber die Festsetzung der Probezeit von dem Bischof abhing, so musste dadurch die Vorstellung von seiner Machtbefugnis bei der Gemeinde bedeutend gesteigert werden. — Das Verhältnis, in welchem die schweren Sünder zu der Gemeinde standen, bestimmt sich auch schon durch die auf Grund von de paen. dargestellte Praxis. Wie in der früheren Zeit alle Sünder nach

der exomologesis ausserhalb der Gemeinde blieben und nur als büssende mit ihr in Zusammenhang standen, so nahmen in der Zeit, wo de pud. verfasst wurde, nur diejenigen, welche Totschlag, Ehebruch, Götzendienst begangen hatten, diese Stellung ein. Dies bezeugt Tert. aber auch ausdrücklich sowohl von der Grosskirche¹⁾ als auch von der montanistischen Gemeinde²⁾. Jene schweren Sünder waren also der erziehlichen Einwirkung der Kirche nicht völlig entzogen, und es war der Gemeinde möglich, aus der Art, wie sie sich in ihrer Büsserstellung hielten, einen Schluss auf die Aufrichtigkeit ihrer Bussgesinnung zu ziehen.

Es ist oben auf die Thatsache hingewiesen, dass die Märtyrer das Recht der Sündenvergebung in einzelnen Fällen ausgeübt haben; dass sie dasselbe verloren hätten, als die Absolutionsgewalt für gewisse Fälle an den Bischof überging, ist nicht anzunehmen; vielmehr da wir Cyprian noch im Kampf gegen ihre Anmassungen sehen, so müssen wir schliessen, dass sich die Märtyrer in ihrer Stellung als Absolution spendende Geistesträger auch bei fortschreitender Entwicklung der Kirche behauptet haben. Nur werden die Bischöfe mit aller Energie darauf hingewirkt haben, dass die ihnen zustehenden Fälle nicht von den Märtyrern entschieden wurden, sondern ihre Absolutionsgewalt auf die schwereren Sünden beschränkt blieb; dann standen sie so stark unter dem Druck der öffentlichen Meinung und der geltenden Sittlichkeitsgrundsätze, dass ein excessiver Gebrauch ihres Rechtes abgeschnitten war. In dieser Stellung der Märtyrer lag ein starkes Hindernis für die weitere Ausbreitung der bischöflichen Absolutionsgewalt; denn mochte auch immerhin dadurch, dass die als unvergebbar geltenden Sünden hin und wieder von Märtyrern vergeben wurden, das Gefühl für die absolute Unerlässlichkeit dieser Delicte in der Gemeinde abgestumpft sein, so konnte der Bischof doch auf den heftigsten

1) Pariter de paenitentiae officio sedent in sacco et cinere inhorrescunt, eodem fletu ingemiscunt, eisdem precibus ambiunt, eisdem genibus exorant, eandem invocant matrem, Quid agis, mollissima et humanissima disciplina? — — Idololatren quidem et homicidam semel damnas, moechum vero de medio excipis? c. 5 (p. 227, 22).

2) Adsistit enim pro foribus eius (ecclesiae scil.) et de notae suae exemplo ceteros admonet et lacrimas fratrum sibi quoque advocat et redit plus utique negotiata, compassionem scilicet quam communicationem c. 3 (p. 225, 6).

Widerstand von seiten der Märtyrer rechnen, wenn er seine Gewalt auf das von ihnen beherrschte Gebiet auszudehnen versuchte.

Sind diese Darlegungen im wesentlichen zutreffend, so ergeben sich daraus als die geschichtlichen Voraussetzungen, unter welchen die Möglichkeit der Verfügung Kallists zu begreifen ist, folgende Punkte:

1. Der Bischof hat das Recht, gewisse öffentliches Ärgernis erregende Sünden, zu welchen auch die leichten Formen der idololatria und vielleicht des homicidium gehören, nach öffentlich geleisteter Busse zu vergeben.

2. Er hat im einzelnen Fall zu entscheiden¹⁾, welche Sünden öffentlich gebüsst werden müssen und welchen Vergebung gewährt werden darf; vielleicht hat er auch die Dauer der Probezeit für die Büsser festzusetzen. Er kann also eine Gewalt ausüben, welche sich nicht durch feste äussere Normen regeln lässt.

3. Die Götzendiener, Ehebrecher und Totschläger bleiben in demselben Zusammenhang mit der Gemeinde wie diejenigen, welche um leichter Sünden willen zeitweilig eine Büsserstellung einnehmen; sie stehen also unter ihrem erziehlichen Einfluss, und es ist ihr auch ein Urteil über die Wirkung der Busszeit auf die Pönitenten möglich.

Die Erörterungen zeigen aber auch die Grenzsteine, welche Kallist durch seinen Erlass zu verschieben bemüht war; sie lassen sich durch folgende Sätze bezeichnen:

1. Alle Formen der moechia und fornicatio sind schlechthin von der kirchlichen Vergebung ausgeschlossen.

1) Tert. berichtet zwar Apol. 39, dass die ganze Gemeinde Gericht über den Sünder hält: *Nam et iudicatur magno cum pondere, ut apud certos de dei conspectu summumque futuri iudicii praeiudicium est, si quis ita deliquerit, ut a communicatione orationis et conventus et omnis sancti commercii relegatur; praesident probati quique seniores.* Aber dass die Ausübung der Disciplinargewalt bald ein Vorrecht des Bischofs wurde, ist bei der Entwicklung des Episkopates im Abendland a priori wahrscheinlich und wird auch durch Origenes bezeugt. Comm. in Matth. tom. XVI c. 8, wo er von den Pflichten der *ἀρχοντες τῆς ἐκκλησίας* spricht: *ἔστι δ' ὅτε χρὴ, κατὰ τὴν ἀποστολικὴν φωνήν, τοὺς ἁμαρτάνοντας ἐνώπιον πάντων ἐλέγχειν ἵνα καὶ οἱ λοιποὶ φόβον ἔχωσιν. ἔστι δ' ὅτε δεῖ χρησάμενον τῇ ἐξουσίᾳ παραδοῦναι τινα „τῷ σατανᾷ εἰς ὄλεθρον τῆς σαρκὸς ἵνα τὸ πνεῦμα σωθῇ ἐν τῇ ἡμέρᾳ τοῦ κυρίου“* (s. Lommatzsch Tom. IV S. 26).

2. Der Bischof als solcher gilt nicht als Geistesträger; er ist daher in der Busspraxis gebunden an die durch das christliche Herkommen ausgeprägten Normen und nicht berechtigt, dieselben nach eigenem Ermessen umzugestalten.

3. In dem Bestreben, seine Absolutionsgewalt auf die eigentlichen Todsünden auszudehnen, musste er notwendig in Concurrenz mit den Märtyrern treten und deren Rechte verkürzen.

In drei wichtigen Punkten wurde also die kirchliche Busspraxis durch Kallists Erlass umgestaltet; derselbe musste daher lebhaften Widerspruch bei allen conservativ gesinnten Christen hervorrufen, wenn es dem Bischof nicht gelang, die Anstösse seiner Verfügung zu beseitigen. Dazu musste er ein Dreifaches leisten:

1. er musste auf Grund der Schrift nachweisen, dass Unzuchtsünden zu den vergebbaren zu rechnen seien;

2. er musste sein Recht, neue Grundsätze für die Sündenvergebung aufzustellen, unwidersprechlich beweisen;

3. er musste die zu erwartende Opposition der Märtyrer im Voraus zu entkräften suchen.

Es ist nun die Frage, ob und in wie weit Kallist diese Aufgabe gelöst hat und ob er diese Lösung in unmittelbarem Zusammenhang mit dem Erlass gegeben hat.

3. Die Begründung der von Kallist in Anspruch genommenen bischöflichen Absolutionsgewalt.

In cap. 21 wendet sich Tert.s Polemik zweifellos an den auch in cap. 1 bekämpften Gegner, den römischen Bischof. Denn er wirft ihm vor, dass er, der durch seine Stellung nur die officia disciplinae besitze, sich widerrechtlich die potestas eiusmodi peccatorum (d. h. Unzuchtsünden) remittendorum angemasst habe.¹⁾ Tert. weist nun in diesem Abschnitt nach, dass der Bischof die Absolutionsgewalt nicht besitze, indem

1) exhibe igitur et nunc mihi, apostolice, prophetica exempla, ut agnoscam divinitatem et vindica tibi delictorum eiusmodi remittendorum potestatem, quod si disciplinae solius officia sortitus es, nec imperio praesidere, sed ministerio, quis aut quantus es indulgere, qui neque prophetam nec apostolum exhibens cares ea virtute cuius est indulgere? (p. 269, 16).

er darlegt, 1. dass der Bischof nur in der disciplina, nicht in der potestas Nachfolger der Apostel sei, dass die Sündenvergebung aber aus der letzteren hervorgehe; 2. dass der Bischof (als sacerdos) nicht der legitime Vertreter der Kirche sei, welche Sünden vergeben könne, sondern dass diese als die Gemeinschaft der spiritales durch einen spiritualis homo vertreten werde. Daraus ist deutlich: 1. Kallist hat die in Anspruch genommene Absolutionsgewalt aus der Praxis der Apostel abgeleitet. 2. Er hat den Satz aufgestellt, dass die Kirche Sünden vergeben könne und er der Vertreter derselben sei. In welcher Form das erstere geschehen ist, kann hier noch nicht erörtert werden. Was den zweiten Punkt angeht, so citiert Tert. als Grundsatz seines Gegners: *Habet potestatem ecclesia delicta donandi* d. h. die Kirche hat das Recht, reuige Sünder wieder in ihre Gemeinschaft aufzunehmen. Wahrscheinlich hat Kallist diesen Gedanken auch in den mitgetheilten Worten ausgesprochen, da Tert. sein Citat durch *inquis* einführt. Als Vertreter der Kirche in diesem Punkt hat er sich dann durch Matth. 16₁₈ zu legitimieren gesucht. Tert. hat uns auch, wie mir scheint, die Form erhalten, in der dies geschehen ist. Er schreibt¹⁾: „Über deine Ansicht stelle ich jetzt ein Verhör an, woher du dies Recht der Kirche dir anmasst. Wenn du, weil der Herr dem Petrus gesagt habe: ‚auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen,

1) *De tua nunc sententia quaero, unde hoc ius usurpes. Si quia dixerit Petro dominus: super hanc petram aedificabo ecclesiam meam, tibi dedi claves regni caelestis, vel: quaecunque alligaveris vel solveris in terra, erunt alligata vel soluta in caelis, idcirco praesumis et ad te derivasse solvendi et alligandi potestatem, id est ad omnem ecclesiam Petri propinquam, — qualis es, evertens atque commutans manifestam domini intentionem personaliter hoc Petro conferentem?* Oehler, dem auch Reifferscheid und Preuschen folgen, setzt hinter propinquam ein Fragezeichen, sodass zu übersetzen wäre: „— woher du dieses Recht dir anmasst. Etwa weil der Herr zu Petrus spricht — — — deshalb behauptest du, er habe auf dich — — —? Wer bist du, dass du — — —? Dagegen ist aber zu sagen: 1. *Si quia* — — — idcirco praesumis ist ein regelrechter Conditionalsatz, welcher nur mit unerträglicher Härte als Fragesatz aufgefasst werden kann. 2. Der Satz: *qualis es etc.* wird durch diese Fassung ganz matt und eindruckslos. Dagegen wird bei der mitgetheilten Interpunktion der Satz *Si — praesumis* regelrecht als Conditionalsatz construiert, dessen Nachsatz dann des grösseren Nachdrucks halber in der entrüsteten Frage folgt: *qualis es etc.*

dir habe ich die Schlüssel des Himmelreichs gegeben' oder ,alles, was du binden und lösen wirst auf der Erde, wird gebunden und gelöst sein im Himmel', — deshalb behauptest, er habe auch auf dich die Binde- und Lösegewalt übergeleitet, d. h. doch ,auf jede dem Petrus verwandte Gemeinde', — ja, wer bist du denn, dass du verdrehst und veränderst die offenbare Absicht des Herrn, die doch auf die Person des Petrus dies überträgt?" Schon daraus, dass Tert. schreibt „quia reliquerit“, also die indirecte Rede gebraucht, lässt sich entnehmen, dass er Worte Kallists referierend mitteilt. Deutlicher wird dies noch durch die Wendung: „ad te derivasse solvendi et alligandi potestatem id est ad omnem ecclesiam Petri propinquam.“ Das id est in der indirecten Rede wäre gar nicht zu verstehen, wenn Tert. den Satz frei gebildet hätte. Man sieht auch gar nicht ein, wie er dazu gekommen sein sollte, das te mit id est etc. zu umschreiben, was nur eine Abschwächung seiner Polemik bedeutet. Er will seinem Gegner die Anmassung vorhalten, welche darin liegt, dass er aus der von Christus dem Petrus persönlich gegebenen Zusage eine Machtbefugnis für sein bischöfliches Amt ableitet; deshalb sagt er: „Weil der Herr dem Petrus jene Verheissung gegeben hat, deshalb behauptest du, er habe auf dich diese Vollmacht übertragen?“ Er muss aber hinzufügen „id est ad omnem ecclesiam Petri propinquam“, weil dies durch die Form, wie Kallist Matth. 16₁₈ auf sich bezogen hatte, gefordert war. Dieser hatte gesagt: „In Petrus hat der Herr die Lösegewalt auf jede dem Petrus verwandte Gemeinde übertragen“; darin lag: also die römische Gemeinde besitzt sie und damit habe ich sie. So erklärt sich der Satz Tert.s: „auf dich (denn darauf kommt der Ausdruck ad omnem ecclesiam Petri propinquam hinaus) soll der Herr diese Vollmacht übertragen haben?“ — Also man darf annehmen, dass Tert. sich in dem Satze auf Worte Kallists bezieht; diese könnten dann etwa gelautet haben: quia dixit Petro dominus: super hanc petram aedificabo ecclesiam meam, tibi dedi claves regni caelestis, vel, quaecunque alligaveris vel solveris in terra, erunt alligata vel soluta in caelis, derivavit solvendi et alligandi potestatem ad omnem ecclesiam Petri propinquam.

Es fragt sich nun, wo Kallist diesen Satz ausgesprochen hat, ob er ein Teil der Verfügung gewesen oder ob er aus

einer andern unabhängig von derselben erschienenen Schrift des Bischofs entnommen ist. Ist das letztere der Fall, so muss diese Schrift in knapper, gedrängter Sprache verfasst gewesen sein. Denn Kallist spart sich den Beweis dafür, dass er die an Petrus gerichtete Zusage auf sich beziehen darf; er präsümiert einfach: weil Christus die Absolutionsgewalt an Petrus übertragen, deshalb ist sie im Besitz der von ihm gegründeten Gemeinden, deren Vertreter selbstverständlich die Bischöfe sind. In einem ausführlichen theologischen Tractat wäre ein Beweis dafür, dass der Episkopat die Gemeinde in der Ausübung der Absolutionsgewalt vertritt, kaum zu umgehen gewesen. Die kurze Wendung, mit welcher Kallist hier die Lösegewalt in Anspruch nimmt, hat am ersten in einem Schriftstück Platz, welches durch den kategorischen Ton einer obrigkeitlichen Kundgebung charakterisiert ist. In dem von Tert. als Edict citierten Satz: „Ego et moechiae — — — dimitto“ wird nun durch die gesperrte Stellung des ego auf die Person des edicierenden Bischofs ein solcher Nachdruck gelegt, dass sich derselbe gegenüber den andern in eine Primatstellung zu setzen scheint, für die er sein Recht erst nachweisen musste. Diese Begründung sucht Kallist eben durch Mt. 16₁₈ zu geben; er behauptet, dadurch sei die Absolutionsgewalt auf jede durch Petrus gegründete Gemeinde übergegangen; infolge dessen kann er als Vertreter der Gemeinde, deren Petrinischer Ursprung über jeden Zweifel erhaben, ja vielleicht allein noch mit dem Schein eines historischen Beweises zu decken war, auch gegen den bisherigen Brauch Unzüchtige von ihren Sünden lösen. Im Zusammenhang mit dieser Deduction verliert das ego das anstössige seiner gesperrten Stellung, was es bei völlig isolierter Stellung des Satzes hat, und andererseits ist es sehr erklärlich, dass Tert. diesen Satz aus dem Zusammenhang riss und ihn abrupt an die Spitze stellte, wo er bei jedem Leser ein ungünstiges Vorurteil erwecken musste für den römischen Bischof durch den anmassenden Ton, der dann in voller Schärfe, durch nichts gemildert, daraus hervorklingt. — Man darf deshalb vielleicht vermuten, dass die beiden Sätze in Verbindung gestanden haben, und man könnte versuchen, dieselbe durch eine leichte Änderung wiederherzustellen, wenn man schreibt: quia dicens Petro dominus — — — — derivavit solvendi et alligandi pote-

statem ad omnem ecclesiam Petri propinquam, ego et moechiae et fornicationis delicta paenitentia functis dimitto.

Hiernach wäre anzunehmen, dass auch der früher citierte Satz: Habet potestatem ecclesia delicta donandi in dem Erlass gestanden hat, und dann würde er die Grundlage für die andere Argumentation gebildet haben. Kallist stellt zunächst fest, dass die Kirche als Ganzes das Recht der Sündenvergebung besitzt, und weist dann mittelst der folgenden Deduction nach, dass er als Bischof der römischen Gemeinde in diesem Fall als Vertreter der Kirche zu fungieren hat.

4. Die Stellung der Märtyrer in der Verfügung Kallists.

Wenn cap. 21 gegen Kallist gerichtet ist, so muss auch cap. 22 diesen Gegner im Auge haben. Gleich der erste Satz: „At tu iam et in martyras tuos effundis hanc potestatem“ kann sich nur an ihn wenden, um ihm den weiteren Vorwurf zu machen, dass er die widerrechtlich angemassete Gewalt nun auch noch auf die Märtyrer übertrage. Mit dem Ausdruck „deine Märtyrer“ will Tert. die Märtyrer der Grosskirche in einen verächtlichen Gegensatz zu denen setzen, welche bei den Montanisten diesen Ehrentiteln erhielten; es sind nicht etwa nur die Märtyrer der römischen Gemeinde darunter zu verstehen; denn Kallist, an welchen Tert. wenige Sätze vorher die Frage richtete: quid nunc et ad ecclesiam et quidem ad tuam, psychice?, kann in diesem Zusammenhang nur als der Vertreter der Kirche der Psychiker im Gegensatz zu der montanistischen Gemeinde der spiritales gelten. Also auf alle Märtyrer seiner Kirche giesst Kallist nach dem Ausdruck Tert.s seine Absolutionsgewalt aus. Preuschen folgert daraus (S. 30 Anm. 2), dass er ihnen in der Ausübung des Löserechts eine selbständige Stellung neben dem Bischof angewiesen habe. Aber die bittere Ironie des Satzes verbietet, in demselben eine Nachricht über das zu suchen, was Kallist wirklich bestimmt hat; Tert. will daran nur das Widersinnige in dem Verfahren des Bischofs hervorkehren, der andern ein Gut überträgt, das er selbst gar nicht besitzt. Es ist nicht anzunehmen, dass Kallist die Absolutionsgewalt, die er mit dem stark betonten ego so energisch für sich als den Bischof in Anspruch nimmt, mit den Märtyrern zu teilen gesonnen gewesen sei, zumal da er damit die Möglich-

keit, die Bussdisciplin einheitlich und nachdrücklich zu handhaben, die er durch seinen Erlass schuf, wieder aufgehoben hätte. Über das, was Kallist wirklich bezüglich der Märtyrer bestimmt hat, lassen sich nur Vermutungen aufstellen. Einen Anhaltspunkt für dieselben dürfte man vielleicht in dem Satze finden: *Cum tamen moechis et fornicatoribus a martyre expostulas veniam, ipse confiteris eiusmodi crimina nonnisi proprio martyrio diluenda, qui praesumis alieno* (p. 272, 22). Das bedeutet: damit dass Kallist von den Märtyrern Vergebung für die schweren Sünden verlangt, giebt er selbst zu, dass nur das Martyrium solche Delicte sühnen kann. Diese Consequenz kann ihm Tert. mit Recht nur zuschieben, wenn er die Verzeihung der Sünden durch einen Märtyrer als notwendige Vorbedingung für die Vergebung derselben durch den Bischof gefordert hat. Darnach hätte Kallist bestimmt: Ich vergebe die Sünden der Hurerei denen, die Busse gethan haben, unter der Bedingung, dass ein Märtyrer ihnen Verzeihung gewährt. Das Störende dieser dem Erlass angehängten Clausel wird jeder empfinden; aber wenn Kallist eine derartige Bestimmung rücksichtlich der Märtyrer getroffen hat, so muss dieselbe auch mit seiner Verfügung als eine wesentliche Modification derselben einschliessend verbunden gewesen sein. Jedenfalls kann man nicht dagegen einwenden, Kallist würde durch diese Festsetzung sich in eine solche Abhängigkeit von den Märtyrern bei Ausübung seiner Absolutionsgewalt gestellt haben, dass diese Bestimmung deshalb undenkbar sei. Denn für seine Person blieb er trotz derselben von den Märtyrern völlig unabhängig, da er selbst Märtyrer war.¹⁾ Das Zugeständnis, durch welches er ihnen scheinbar die Genugthuung gewährte, das Urteil des Bischofs ausschlaggebend zu bestimmen, hatte in Wahrheit nicht die geringste praktische Bedeutung. Kein Sünder wird mehr Vergebung bei einem Märtyrer gesucht haben, die erst noch der bischöflichen Bestätigung bedurfte, wenn Kallist die Vergebung, die er als Märtyrer erteilte, zugleich als Bischof bestätigen konnte. Er wird

1) Hipp. Phil. IX. 12. Vielleicht darf man eine Anspielung darauf in den Worten Tert.s sehen: *Proinde qui illum (Christum scil.) aemularis donando delicta, si nil ipse deliquisti, plane patere pro me. Si vero peccator es, quomodo oleum faculae tuae sufficere et tibi et mihi poterit?* p. 272, 6.

ganz richtig gerechnet haben, wenn er annahm, dass auf diese Weise die bezüglich der Märtyrer getroffene Bestimmung sehr bald in Vergessenheit geraten und dann das Recht, Unzucht-sünden zu vergeben, als ein Attribut des bischöflichen Amtes aufgefasst werden würde.

Aus der Polemik Tert.s ist zu schliessen, dass man dieses Absolutionsrecht der Märtyrer durch eine satisfactorische Bedeutung ihres Leidens zu begründen versucht hat; man scheint es in Parallele gestellt zu haben zu dem genugthuenden Leiden Christi.¹⁾ Es ist nicht sicher festzustellen, wie man diesen Gedanken ausgesprochen hat; bei Tert. kommen drei Wendungen vor, welche sich inhaltlich sehr nahe stehen, von denen eine jede aber auf einem andern Bilde ruht: 1. Der Märtyrer teilt dem Sünder von seinem durch sein Leiden bei Gott erworbenen Verdienst mit. 2. Er sühnt durch sein Leiden die fremde Schuld. 3. In dem Märtyrer ist Christus. Es ist sehr wahrscheinlich, dass die erste und zweite Wendung in genauem Zusammenhang gestanden haben, indem die erstere dazu diente, die Art, wie der Märtyrer fremde Schuld durch sein Leiden sühnte, näher zu beschreiben. Hat der dritte Gedanke mit den ersten beiden in Verbindung gestanden, so ist er nur als der Grund zu denselben zu denken: der Märtyrer tilgt fremde Schuld, indem er von dem durch sein Leiden erworbenen Verdienst mitteilt; denn in dem Märtyrer ist Christus. Aber jede Sicherheit fehlt hier.

Dass auch diese Argumentation von Kallist herrührt resp. von ihm aufgenommen ist, wird durch den Satz: *ipse confiteris eiusmodi crimina non nisi proprio martyrio diluenda, qui praesumis alieno* ziemlich sicher gestellt. Ob sie mit dem Erlass verbunden war, ist eine Frage, auf welche die Antwort zweifelhaft sein kann; überwiegend wahrscheinlich ist freilich, dass Tert., der gegen das Löserecht der Märtyrer kämpft, indem

1) Sufficiat martyri propria delicta purgasse. Ingrati vel superbi est in alios quoque spargere, quod pro magno fuerit consecutus. Quis alienam mortem sua solvit, nisi solus dei filius? — — — — — Habeo etiam nunc quo probem Christum. Si propterea Christus in martyre est, ut moechos et fornicatores martyr absolvat, occulta cordis edicat, ut ita delicta concedat, et Christus est. — — — Cum tamen moechis — — — a martyre expostulas veniam, ipse confiteris etc. (p. 272, 1. 9. 22.)

er die Begründung desselben angreift, diese mit jener Bestimmung verbunden vorgefunden hat. — Einen sehr schwankenden Boden betritt man dagegen, wenn man versucht, über den Wortlaut der Bestimmung etwas zu ermitteln. Da Tert. bemüht ist, möglichst concret und lebendig zu schreiben, so darf man vermuten, sehr viele Anspielungen auf den Wortlaut der gegnerischen Schrift zu finden, aber nirgends wird derselbe unverseht vorgefunden, sondern nur Splitter, welche in den Text der Widerlegung Tert.s eingesprengt sind. So darf man vielleicht in den Sätzen: „Sufficiat martyri propria delicta purgasse. Ingrati vel superbi est in alios quoque spargere quod pro magno fuerit consecutus“ eine gegensätzliche Beziehung nicht nur zu dem Gedanken, sondern auch zu den Worten Kallists suchen. Dann führt das „propria delicta purgasse“ in der Polemik Tert.s auf ein „aliorum delicta purgasse“ im Munde seines Gegners. Dem zweiten Satz folgend dürfte man vielleicht vermuten, dass Kallist etwa die Wendung gebraucht habe: „in alios quoque spargere, quod passione sua consecutus est¹⁾“ sei ein Vorrecht der Märtyrer, worauf Tert. entgegnet, dies kennzeichne einen Undankbaren. Aber vielleicht hat Tert. selbst das Wort spargere gewählt, um die Mitteilung des erworbenen Verdienstes an andere als das Verschleudern eines teuer erkauften Gutes darzustellen; dann mag er hier auch wohl nur seine Widerlegung in Form eines allgemeinen Urteils einführen ohne Bezugnahme auf die Worte seines Gegners. — Eine Anspielung auf Worte Kallists könnte auch vorliegen in dem Satz: „Si propterea Christus in martyre est, ut moechos et fornicatores martyr absolvat — — —“; der Ausdruck moechos et fornicatores ist hier wohl von Tert. eingeführt, um die Ironie der Worte zu verstärken; in derselben Absicht dürfte er auch die Verknüpfung der beiden Sätze durch das finale ut gewählt haben. Diese Ironie gewinnt aber bedeutend an Schärfe, wenn der Satz mit

1) Die Lehre von dem überschüssigen Verdienst der Heiligen läge dann hier in ihrem ersten keimhaften Anfange vor; bemerkenswerth ist dabei, dass den Märtyrern ihr Löserecht nicht mehr auf Grund einer besonderen Begabung mit dem heiligen Geiste vindiciert wird. S. 42 Anm. 3. Auch hier zeigt sich, wie mit der Ausbildung der episkopalen Gewalt eine Unterdrückung der Geistesgaben verbunden ist; der Bischof nimmt die Begabung mit dem heil. Geist für sich allein in Anspruch.

Worten Kallists gebildet ist; also dieser hätte etwa geschrieben: Christus in martyre est, itaque peccatores martyr absolvit. Aber alles bleibt in grösster Unsicherheit. Nur so viel lässt sich mit Gewissheit behaupten, dass Kallist den Märtyrern die Absolutionsgewalt zugesprochen hat; höchst wahrscheinlich hat er dies in seinem Erlass gethan, der ihm ja die Aufgabe stellte, die Märtyrer über die Verkürzung ihrer Rechte zu beruhigen. Hat er diese eine Aufgabe höchst wahrscheinlich gelöst, so ist er der andern sicher gerecht geworden, nämlich das für sich in Anspruch genommene Mass bischöflicher Absolutionsgewalt ausreichend zu begründen. Es fragt sich nun, ob in dem Erlass auch die Vergebbarkeit der Unzuchtsünden bewiesen ist.

III. Der Beweis für die Vergebbarkeit der Unzuchtsünden.

1. Die einzelnen Argumente.

Die Ausführungen Tert.s in dem Abschnitt cap. 2–20 sind sämtlich polemisch und richten sich gegen Argumente für die Vergebbarkeit der Fleischessünden, wie sie von seinen Gegnern wirklich vorgebracht sein müssen.

I. Zunächst findet sich ein Argument aus der Güte Gottes: Deus bonus et optimus et misericors et miserator et misericordiae plurimus, quam omni sacrificio anteposit, non tanti ducens peccatoris mortem quam paenitentiam, salutificator omnium hominum et maxime fidelium. itaque et filios dei misericordes et pacificos esse oportebit, donantes invicem, sicut et Christus donavit nobis, non iudicantes, ne iudicemur. domino enim suo stat quis vel cadit: tu quis es, ut servum iudices alienum? dimitte et dimittetur tibi (p. 222, 9). Es kann nicht fraglich sein, dass Tert. hier Worte seiner Gegner citiert. Die ganze Stelle setzt sich aus Bibelworten zusammen, doch so, dass dieselben behufs des Zusammenschlusses verändert und durch eingeschobene Gedanken verbunden sind. Die Prädicate misericors, miserator, misericordiae plurimus sind jedenfalls Übersetzung der Joel 2₁₃ vorkommenden Ausdrücke: ἐλεήμων, οἰκτίρων, πολυέλεος. Für das dort noch stehende μακρόθυμος darf man

die Übersetzung nicht in den Worten „bonus et optimus“ suchen; denn diese Prädicate sagen nicht Langmut, sondern die höchste Vollkommenheit von Gott aus und sind hier wahrscheinlich nicht Prädicatsnomina, sondern Attribute (s. u. V). Der Relativsatz „quam omni sacrificio anteponit“ spricht den Gedanken von Hos. 6_{6a} aus, das Particip non tanti ducens fügt den von Ez. 33₁₁ hinzu, und die Apposition salutificator etc. ist aus 1 Tim. 4₁₀ entnommen. Durch diese Bibelworte ist die Güte und Barmherzigkeit Gottes bewiesen; mittels des Gedankens von Luc. 6₃₆ wird hieraus die Pflicht der Barmherzigkeit für die Menschen als Kinder Gottes abgeleitet; doch ist hier pacificos vielleicht nach Matth. 5₉ zugesetzt; donantes etc. bestimmt die Übung der Barmherzigkeit nach Eph. 4₃₂, wobei aber „θεός ἐν Χριστῷ“ in „Christus“ verwandelt ist; daran wird mit „iudicantes ne iudicemur“ Matth. 7₁ gefügt und dies durch Rom. 14₄ begründet, aber so, dass v. 4b vor v. 4a tritt. Das „dimitte et dimittetur tibi“ ist wieder aus Luc. 6_{37b} entnommen.

Da das dieses Citat einführende inquit auf eine Mehrzahl von Gegnern zu deuten scheint, so könnte man meinen, Tert. habe die von seinen Gegnern in einzelnen Schlagworten vorgebrachten Argumente hier in der vorliegenden Form verbunden. Allein dies ist doch bei der dargelegten kunstvollen Verknüpfung der einzelnen Bibelworte zu wenig wahrscheinlich; viel eher entspricht es seiner Art, eine zusammenhängende Ausführung behufs bequemerer Widerlegung in einzelne Sätze zu zerreißen, um denselben durch solche Isolierung von vornherein möglichst ihren Halt zu entziehen. Ebenso wenig empfiehlt sich die Annahme, dass Tert. hier eine von verschiedenen Seiten vorgebrachte, inhaltlich wesentlich gleiche Argumentation frei reproducire oder die stereotype Ausprägung einer solchen wörtlich wiedergebe; im ersteren Falle würde man statt der directen Rede die referierende Form erwarten und im letzteren bliebe unverständlich, wie sich für eine so lange Deduction in der mündlichen Discussion eine stereotype Fassung gebildet haben sollte. Einzig befriedigend ist die Auskunft, dass Tert. eine Schrift seiner Gegner hier wörtlich citiert. Der Plural inquit erklärt sich dann unschwer daraus, dass diese Schrift eine Parteischrift ist, deren Verfasser die Zustimmung seiner Genossen gefunden hat; indem seine Ausführung von einer Mehrheit

acceptiert und sanctioniert ist, sind seine Worte eben Worte dieser Mehrheit geworden. Dass die Partei, aus welcher die Schrift hervorgegangen ist, nur die des Kallist sein kann, bedarf keines Beweises; unentschieden bleibt freilich, wer der Verfasser derselben ist, ob Kallist selbst oder einer seiner Anhänger, und in welchem Verhältniss dieselbe zu dem bischöflichen Erlass steht.

Was die erste Frage angeht, so ist festzustellen, dass zwei der Bibelworte, welche bei Tert. zu jener geschlossenen Ausführung verbunden erscheinen, jedenfalls von Kallist selbst zur Verteidigung seines Vorgehens angewendet sind. Aus de pud. 10 geht hervor, dass er das Wort: „Gott will lieber die Busse des Sünders als seinen Tod“ als Grundsatz für sein Verfahren aufgestellt haben muss; denn Tert. spitzt seine Polemik hier so stark auf die Person seines Gegners zu, dass diese Annahme sich notwendig aufdrängen muss¹⁾. Da ihm die Verwendung jenes Wortes zum persönlichen Vorwurf gemacht wird, so muss er dasselbe entweder selbst herangezogen oder den Gebrauch, den andere davon machten, ausdrücklich approbiert haben. Das erstere ist das näher liegende und daher auch das wahrscheinlichere. Aus diesem Grunde wird man auch in dem Bericht Hippolyts Phil. IX, 12 ein von Kallist selbst gebrauchtes Wort überliefert finden müssen, wenn er erzählt, der Bischof habe seine Praxis mit dem apostolischen Wort verteidigt: „wer bist du, dass du einen fremden Knecht richtest?“²⁾ Es ist nun höchst un-

1) Sed hoc volunt psychici, ut deus iusti iudex eius peccatoris paenitentiam malit quam mortem, qui mortem paenitentia maluit. quod si ita est, peccando promeremur. age tu funambule pudicitiae et castitatis — — perge sane, si potueris. — — nam si qua te carnis vacillatio — — — de tenore decusserit, deus bonus est. Suis, non ethnicis, sinum subicit; secunda te paenitentia excipiet; eris iterum de moechno Christianus. haec tu mihi, benignissime dei interpret! (p. 239, 31ff.). Dass die Worte auf Kallist zu beziehen sind, ist zweifellos, dann dürfte aber das Prädikat „benignissime dei interpret“ in genauem Zusammenhang stehen mit seiner Verwendung des Satzes: „Gott will lieber Busse“ etc., indem er behauptet, dieser Satz gelte auch von den Unzüchtigen, macht er sich eben zu jenem „nachsichtigsten Interpreten Gottes“.

2) καὶ πρῶτος τὰ πρὸς τὰς ἡδονὰς τοῖς ἀνθρώποις συγχωρεῖν ἐπενόησε λέγων πᾶσιν ὑπ' αὐτοῦ ἀφίεσθαι ἁμαρτίας — — — οὗτος ἐδογματίσεν ὅπως εἰ ἐπίσκοπος ἁμάρτοι τι, εἰ καὶ πρὸς θάνατον, μὴ δεῖν κατατίθεσθαι. ἐπὶ τούτου ἤρξαντο ἐπίσκοποι καὶ πρεσβύτεροι καὶ διά-

wahrscheinlich, dass Kallist diese beiden Worte unabhängig von einander als Schlagworte gebraucht hat und dass einer seiner Anhänger die dadurch angegebenen Grundgedanken in jener Verbindung von Bibelstellen weiter ausgeführt habe. Da jedes dieser beiden Worte für sich nichts für den Satz beweist, welchen Kallist beweisen will, da besonders das zweite erst Sinn und Halt bekommt durch den Zusammenhang, in welchem es bei Tert. steht, so lässt sich mit hoher Wahrscheinlichkeit behaupten, dass Kallist selbst sie in diesen Zusammenhang gebracht hat, dass also die Schrift, aus der jener Abschnitt citiert ist, den römischen Bischof selbst zum Verfasser hat resp. unter seiner Approbation geschrieben ist und sich mit seiner Auctorität gedeckt hat. Genaueres lässt sich hier darüber noch nicht sagen; ebenso muss die Frage noch unentschieden bleiben, in welchem Verhältnis diese Schrift zu der Verfügung Kallists steht. Nur so viel ist sicher: sie soll die von ihm darin getroffene Massnahme rechtfertigen, und sie ist mit derselben zu gleicher Zeit erschienen, da Tert. beide in derselben Schrift bekämpft.

b. In cap. 3 weist Tert. einen Einwand seiner Gegner gegen die verschiedene Behandlung der Sünder zurück: da von jedem Sünder Busse verlangt werde, so müsse auch jeder Vergebung erlangen können. Auch hier behandelt er seine Gegenpartei als eine Mehrzahl, indem er ihre Worte durch inquit einführt, wie in cap. 2. Der Einwand lautet: Si enim aliqua

κονοι δίγαμοι καὶ τρίγαμοι καθίστασθαι εἰς κλήρους· εἰ δέ τις ἐν κλήρῳ ὢν γαμοίῃ μένειν τὸν τοιοῦτον ἐν τῷ κλήρῳ ὥς μὴ ἡμαρτηκότα. ἐπὶ τούτῳ φάσκων εἰρησθαι τὸ ὑπὸ τοῦ ἀποστόλου ῥηθέν· σὺ τις εἶ ὁ κρίνων ἀλλότριον οἰκέτην; ἀλλὰ καὶ παραβολὴν τῶν ζιζανίων πρὸς τοῦτο ἔφη λέγεσθαι κτλ. Hiernach scheint das fragliche Citat verwendet zu sein, um die mehrfache Ehe der Kleriker zu rechtfertigen, aber schon an sich wäre es hierfür sehr wenig geeignet; vollends zeigt die Zusammenstellung mit dem Gleichnis vom Unkraut und dem Bilde der Arche für die Kirche, dass damit nur das Verbleiben der Sünder in der Kirche gerechtfertigt sein kann. Die Frage, weshalb Hipp. die Argumente so weit von dem zu begründenden Satze abgerückt hat, findet ihre Beantwortung wohl am einfachsten darin, dass er alle Massnahmen Kallists als Consequenzen seines eigentümlichen Kirchenbegriffs aufgefasst hat; insofern sich dieser Kirchenbegriff nun an jene biblischen Citate anlehnt, können diese als zur Verteidigung aller Massnahmen des Bischofs dienend dargestellt werden. Doch ist diese Frage hier ohne Belang; es kommt nur darauf an, dass Kallist Rom. 14₄ selbst verwertet hat.

paenitentia caret venia, iam nec in totum agenda tibi est; nihil enim agendum est frustra. porro frustra agetur paenitentia, si caret venia. omnis autem paenitentia agenda est, ergo omnis veniam consequatur, ne frustra agatur, quia non erit, si frustra agatur (p. 224, 21). Den Grundsatz, gegen den sich dieser Einwand richtet, hat Tert. selbst c. 2 ausgesprochen: alia (scil. paenitentia) erit quae veniam consequi possit, in delicto scilicet remissibili, alia quae consequi nullo modo possit in delicto scilicet inremissibili. Der Einwand selbst wird als responsio ex diverso bezeichnet, deren Widerlegung notwendig ist, da sie den Gang seiner Beweisführung unterbricht (decidam intercedentem). Diese responsio wird also auch erst durch seine Beweisführung hervorgerufen sein. Wenn es daher auch nicht ganz ausgeschlossen ist, dass die Gegner der Montanisten den Einwand in dieser Form gemacht haben, so ist es doch wahrscheinlicher, dass Tert. denselben von den Voraussetzungen seiner Gegner aus selbst so formuliert. Ihre Voraussetzung ist nämlich: venia est fructus paenitentiae, und sie verstehen unter venia die Wiederaufnahme in die Gemeinde. Dass die Gegner diesen Satz ausgesprochen haben, scheint mir nach den mehrfachen Anspielungen Tert.'s zweifellos¹⁾. Dagegen werden sie kaum den sich daraus ergebenden Einwand in jenem umständlichen Syllogismus formuliert haben, dessen absichtliche Breite der Ironie Tert.'s zuzurechnen sein wird; auch scheinen die Sätze durch den Stil Tert. als Autor zu verraten.

c. Ein Problem bietet cap. 6; dasselbe wendet sich an Kallist persönlich, wie aus den Anfangsworten hervorgeht²⁾, und Tert. fordert darin den biblischen Beweis dafür, dass das milde Verfahren Kallists gegen die Fleischessünder ohne Inconsequenz auf diese beschränkt bleiben könne und nicht auch auf

1) merito utique ita (so lese ich mit Ursinus gegen itaque bei Gangn., Oehler, Reifferscheid) opponunt, quod huius quoque paenitentiae fructum, id est veniam, in sua potestate usurpaverunt (p. 224, 6); nec amittit sed praeparat fructum (p. 225, 10); ebenso c. 10: sed et si venia potius est paenitentiae fructus — — — (p. 240, 28) ita cessatio delicti radix est veniae, ut venia sit paenitentiae fructus (p. 240, 30).

2) Plane, si ostendas, de quibus patrociniis exemplorum praeceptorumque caelestium soli moechiae et in ea fornicationi quoque ianuam paenitentiae expandas, ad hanc lineam dimicabit nostra congressio.

Mörder und Götzendiener ausgedehnt werden müsse. Bevor er aber in die Erörterung darüber eintritt, steckt er den Kampfplatz ab, indem er eine Berufung auf alttestamentliche Stellen principiell abweist¹⁾. Es fragt sich: hat Kallist schon alttestamentliche Stellen benutzt oder will ihm Tert. nur eine mögliche Ausflucht abschneiden? Da er sagt: *praescribam — necesse est*, so setzt er jedenfalls bei seinem Gegner die Neigung voraus, auf das Alte Testament zu recurreren. Aber aus den weiteren Ausführungen geht hervor, dass Kallist zur Rechtfertigung seiner Praxis concrete Beispiele nicht herbeigezogen hat; denn der Satz: *ceterum si qua vobis exempla in sinu plaudent, non opponuntur huic quam defendimus disciplinae* schliesst dies bestimmt aus; ausserdem werden im folgenden diejenigen Fälle, auf welche Kallist sich etwa beziehen könnte, genannt und zwar in einer Weise, die deutlich zeigt, dass er es nicht gethan hat. Also einzelne Personen aus dem A.T., deren Geschichte die Vergebbarkeit der Fleischessünden im Unterschied von Götzendienst und Mord beweisen könnte, wie sie Tert. von ihm verlangt, hat Kallist nicht aufgeführt; Tert. will ihm diese Möglichkeit nur für die Zukunft abschneiden. Aber er muss in anderer Weise auf das A.T. Bezug genommen haben. Denn Tert. schreibt, nachdem er ausgeführt, dass in Christus alles Fleisch vom früheren Schmutz endgültig gereinigt sei und mit ihm eine neue Epoche in der Beurteilung der Fleischessünden und fleischlichen Begierden angebrochen²⁾: *quid itaque illam (carnem) de pristino excusas?* Also Kallist muss die in Christo neugewordene Menschheit — denn das bedeutet *caro* in diesem Zusammenhang — wegen vorkommender Unzuchtsünden durch Berufung auf das A.T. entschuldigt haben, und deshalb vermutet Tert., dass er auch die von ihm gestellte Forderung mit Hülfe des A.T. zu befriedigen versuchen werde. Es erscheint mir zweifel-

1) *Praescribam tamen tibi formam necesse est, ne ad vetera manum emittas, ne in terga respicias; vetera enim transierunt secundum Esaiam.*

2) *at ubi sermo dei descendit in carnem ne nuptiis quidem resignatam et sermo caro factus est ne nuptiis quidem resignanda — — — quae munitias suas aquis traderet, exinde caro quaecunque in Christo reliquas sordes pristinas solvit, alia iam res est, nova emergit, iam non ex seminis limo, non ex concupiscentiae fimo, sed ex aqua pura et spiritu mundo. quid itaque etc. (p. 230, 2).*

los, dass dies von Kallist verwendete A.T.liche Citat, der Vergleich der Kirche mit der Arche Noahs ist, welchen Kallist zur Rechtfertigung seines mit dem Erlass aufgestellten Kirchenbegriffs nach dem Berichte Hippolyts¹⁾ gebraucht hat. Die Getauften sind nach der Anschauung Tert.s *caro nova*, eine neue Menschheit; sie werden „*corpus Christi*“, „*membra Christi*“, „*templum dei*“ in der Schrift des N.T. genannt; das N.T. spricht also in diesen Bildern aus, dass ihnen kein Schmutz mehr anhaften soll. Kallist hat sich hierüber hinweggesetzt, indem er ein Bild aus dem A.T. entlehnt, um sie wegen der unter ihnen vorkommenden Unreinigkeit zu entschuldigen; deshalb fragt ihn Tert. unwillig: „*quid itaque illam de pristino excusas?*“ Dem alttestamentlichen Bild von der Arche ist durch die N.T.liche Bezeichnung „*corpus Christi*“ die Berechtigung entzogen; das ist der Sinn des Abschnittes, welcher jeder anderen Erklärung erhebliche Schwierigkeiten entgegenstellt. Früher in *de idol.* hatte Tert. jenes Bild für die Kirche unbedenklich acceptiert²⁾; es mochte ihm daher peinlich sein, eine früher von ihm vertretene Ansicht direct zu bekämpfen; deshalb hat er es vermieden, sich in einer speciellen Auseinandersetzung auf diesen heiklen Punkt einzulassen, und es vorgezogen, durch die prinzipielle Erörterung über das Verhältniss zwischen dem Alten und Neuen Testament dem von Kallist angewendeten Argument seine Beweiskraft zu nehmen und damit stillschweigend die Veränderung seines Standpunktes einzugestehen und zu verteidigen.³⁾

1) Phil. IX 12 (Dunker, S. 460).

2) *Viderimus enim si secundum arcae typum et corvus et milvus et lupus et canis et serpens in ecclesia erit. Certe idololatrias in arcae typo non habetur. — — — Quod in arca non fuit in ecclesia non sit.* *de idol.* 24.

3) Eine ironische Anspielung auf dieses Bild Kallists kann sich Tert. doch nicht versagen; er schreibt: c. 7 (p. 231, 20) *at tu, opinor, hoc velis, ut ovem non de grege perditam faceret sed de arca vel armario.* Daraus geht m. E. deutlich hervor, dass Tert. gewusst hat, dass Kallist die Arche als Bild für die Kirche gebraucht. — Hipp. berichtet auch, dass Kallist das Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen als Beweis für das Recht seiner Praxis gebraucht habe: *ἀλλὰ καὶ τὴν παραβολὴν τῶν ζιζανίων πρὸς τοῦτο ἔφη λέγεσθαι· ἄφετε τὰ ζιζάνια συναύξειν τῷ σίτῳ, τουτέστιν ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ τοὺς ἁμαρτάνοντας* (Dunker 460). Aber bei Tert. findet sich nicht die leiseste Anspielung hierauf. Nun musste ja gerade dieses Gleichnis für

d. Der Anfang von c. 7 bezieht sich deutlich auf die ersten Worte von c. 6 zurück: *a parabolis licebit incipias scil. ostendere de quibus patrociniis — soli moechiae — ianuam paenitentiae expandas*; also auch die hier gegebenen Ausführungen sind gegen Kallist persönlich gerichtet. Die Parabeln, welche er zur Begründung seiner Praxis verwendet hat, sind die vom verlorenen Schaf und vom verlorenen Groschen. Dass diese beiden von Kallist zusammengestellt sind, folgt schon daraus, dass Tert. ihre Deutung in demselben Zusammenhange widerlegt. Aber auch der Anfang des Cap. beweist, dass Kallist mindestens zwei Gleichnisse gebraucht hat, da Tert. sagt: *a parabolis licebit incipias, ubi est ovis perdita a domino requisita et humeris eius revecta*; da das Gleichnis vom verlorenen Schaf, welches der Hirt auf den Schultern zur Herde zurückbringt, im N. T. nur einmal erzählt wird, so kann der Plural nicht auf eine mehrfache Mitteilung dieses Gleichnisses in den Evangelien gehen; es werden also die in dem Abschnitt von Tert. behandelten Gleichnisse vom verlorenen Schaf und Groschen gemeint sein. Dann ist es freilich auffallend, dass Tert. von *parabola* spricht und in dem Relativsatz nur den Inhalt der einen mitteilt. Man könnte dafür folgende Erklärung versuchen: Tert. lag eine Schrift des Kallist vor, in welcher die Gleichnisse als Beweis für das Recht, Nachsicht gegen schwere Sünder zu üben, verwendet waren; in dieser fand sich etwa ein Satz wie: *hoc parabolis ostenditur, ubi est ovis perdita a domino requisita et humeris eius revecta et ubi drachma perdita est reperta*; hiervon liess Tert. die zweite Hälfte fort, ohne den Plural zu ändern. Um diese wieder herzustellen, hat man sich an einen Satz des Cap. zu halten, in welchem eine Auslegung des Gleichnisses angedeutet ist, welche Tert. nicht ersonnen haben wird: *perinde drachmae parabolam, ut ex eadem materia provocatam aequae in ethnicum interpretamur, etsi in domo amissam, quasi in ecclesia, etsi ad lucernae lumen repertam, quasi ad dei verbum*. Darnach kann man vermuten, dass die zweite Parabel

ihn sehr unbequem sein, aber damit wäre kaum genügend erklärt, dass er es völlig mit Stillschweigen übergangen haben sollte. Möglich wäre dies ja immerhin, möglich ist aber auch, dass Kallist an irgend einem andern Orte und nicht gerade in der Tert. vorliegenden Schrift sich auf dieses Gleichnis berufen hat.

mit folgendem Satz charakterisiert und zugleich ausgelegt ist: *ubi est drachma, in domo amissa, id est in ecclesia, ad lucernae lumen reperta, id est ad dei verbum.* Kallist hätte demnach in irgend einem Zusammenhang gesagt: „Die Gleichnisse, wo das verlorene Schaf vom Herrn gesucht und auf seinen Schultern zurückgebracht und die im Hause d. h. in der Kirche verlorene Drachme beim Licht der Laterne d. h. beim Worte Gottes wieder gefunden ist.“ Während so das Gleichnis vom verlorenen Groschen kurz und knapp ausgelegt ist, hat die andere Parabel eine ausführlichere Auslegung¹⁾ erhalten, welche angeknüpft ist an das auf die Abendmahlskelche gemalte Bild des guten Hirten, welcher ein Schaf auf seinen Schultern trägt.²⁾ Die Deutung der Parabel scheint Tert. in den Worten erhalten zu haben, mit welchen sie Kallist gegeben hat und zwar in dem Satz: *sed ovis proprie Christianus et grex domini ecclesiae populus et pastor bonus Christus et ideo Christianus in ove intelligendus, qui ab ecclesiae grege erraverit.* Dies folgt aus dem Zusammenhang, in welchem er steht. Vorher ist gesagt: „Soll das Gleichnis vom Herrn mit Beziehung auf Christen gesprochen sein, die es damals noch gar nicht gab? oder was ist das für ein Verfahren, dass der Herr, als ob er der Antwort ausweichen wollte, indem er die gegenwärtige Anschauungsweise ausser Augen lässt, welche er doch zurückweisen musste, sich

1) Dass die von Tert. angefochtene Auslegung des Gleichnisses von Kallist herrührt, ist zweifellos, da Tert. nur immer gegen den einen Gegner streitet, der nach dem Zusammenhang dieses mit dem vorigen Cap. Kallist sein muss; dieser hat auch nach dem Zeugnis des Hippolyt den von ihm angezogenen Schriftstellen eine zweckentsprechende Auslegung gegeben: *καὶ ὅσα πρὸς τοῦτο δυνατός ἦν συνάγειν, οὕτως ἡρμήνευσεν.*

2) *Procedant ipsae picturae calicum vestrorum, si vel in illis perlucet interpretatio pecudis illius, utrumne Christiano an ethnico peccatori de restitutione conliniet.* Dazu ist zu vergl. c. 10: *scriptura Pastoris — — — adultera et ipsa et inde patrona sociorum, a qua et alias initiaris, cui ille, si forte, patrocina bitur pastor, quem in calice depingis, prostitutorem et ipsum Christiani sacramenti, — — — — —, de quo nihil libentius bibas quam ovem paenitentiae secundae.* Aus dieser Stelle geht auch hervor, dass Hausrath (Kleinere Schriften 1883) im Unrecht ist, wenn er behauptet, der Hirt, wie Hermas ihn schildere, sei auf die Trinkgefäße gemalt gewesen; von dem Hirt des Hermas wird der auf die Becher gemalte hier ausdrücklich unterschieden und mit jenem auf gleicher Stufe stehend bezeichnet.

über eine zukünftige den Kopf zerbricht? ¹⁾ Aber — das Schaf ist eigentlich der Christ.“ Darnach muss man in den auf sed folgenden Worten eine directe Rede der Gegner sehen, da sonst aller Nachdruck fehlen würde. Ebenso nötigt die mit ergo angeschlossene Folgerung: „also nach deiner Ansicht soll der Herr nichts auf das Murren der Pharisäer geantwortet haben, sondern nur zu deiner Behauptung“ dazu, im vorhergehenden Worte des Gegners zu finden, da sonst die Folgerung nichts schlagendes hat. Aus den beiden Gleichnissen scheint Kallist in zwei kurzen Sätzen den Grundsatz gefolgert zu haben, welchen die Kirche zu beobachten hat: *debet requiri atque revocari. quod potest recuperari, non perit nisi foris perseveraverit.* Diese Vermutung lässt sich durch drei Gründe aus dem Zusammenhang stützen; der Zusammenhang ist nämlich folgender: Tert. sagt: „Zugegeben, dass die Gleichnisse auf den Christen, nicht auf die Heiden, zu beziehen sind, so beweisen sie doch für die Wiederaufnahme der Ehebrecher nichts; denn diese Sünder sind nicht verirrte Schafe, sondern sie sind tot. Verloren ist auch der, welcher irgendwie mit dem Götzendienste in milder Form in Berührung gekommen und deshalb von der Gemeinde ausgeschieden ist. Wegen irgend einer derartigen Sünde ist er von der Herde getrennt oder hat sich auch selbst vielleicht in Zorn, Aufwallung, Ehrgeiz, was endlich oft geschieht, in Unwillen über die Zurechtweisung davon losgerissen. Er muss aufgesucht und zurückgerufen werden. Was zurückgewonnen werden kann, geht nur verloren, wenn es draussen bleibt! Du wirst gut das Gleichnis auslegen, indem du einen noch lebenden Sünder zurückrufst.“ ²⁾ In diesem Zusammenhang erscheinen die Worte „Er — bleibt“ deshalb als aus der Schrift Kallists

1) aut quale est, ut dominus quasi cavillator responsionis ommissa specie praesenti, quam repercutere deberet de futura labore? sed ovis — — ergo nihil ad Pharisaeorum mussitationem respondisse vis dominum, sed ad tuam praesumptionem? p. 231, 4.

2) Ita licet dici perisse, quod salvum est. perit igitur et fidelis elapsus in spectaculum quadrigarii furoris — — — aut incuriosius in verbum ancipitis negationis aut blasphemiae impegit. ob tale quid extra gregem datus est vel et ipse forte ira tumore aemulatione, quod denique saepe fit, indignatione castigationis abruptus. debet requiri atque revocari. quod potest recuperari, non perit, nisi foris perseveraverit. bene interpretaberis parabolam viventem adhuc revocans peccatorem. p. 232, 20. 233, 1.

entnommen, weil 1. statt der einfachen Aufstellung des Grundsatzes „debet requiri“ die bestimmte Beziehung desselben auf das angeführte Beispiel, also: talis debet requiri etc. erwartet werden muss;

2. weil der Satz „quod recuperari potest etc.“ in der von Tert. eingeschlagenen Gedankenrichtung mindestens überflüssig, wenn nicht störend ist;

3. weil „bene interpretaberis parabolam“ auf Kallist, der im ganzen Capitel angeredet ist, bezogen werden muss und diese Worte in unmittelbarem Anschluss an die beiden kurzen Sätze nur eine scharfe Spitze bekommen, wenn diese von dem Gegner herrühren.

Tert. sagt also: Wegen Berührung mit dem Götzendienst ist jemand von der Gemeinde getrennt. Hier gilt dein Grundsatz: er muss aufgesucht werden etc. Gut legst du das Gleichnis aus, wenn du es auf den lebenden Sünder anwendest.

e. Auf die Bischöfe, welche die aus den Gleichnissen gefolgerte Pflicht, die verlorenen aufzusuchen und zurückzurufen, vernachlässigen, hat Kallist das strafende Wort über die Hirten aus Ez. 34₂ ff bezogen. Dies folgt aus den Worten, mit welchen Tert. die Stelle einleitet: denique si meministi prophetarum, cum pastores increpantur, puto Ezechielis est vox. Dass der hier angeredete Kallist ist, dürfte durch den verhergehenden Satz sichergestellt sein: quo ore mortuum restitues in gregem ex parabolae eius auctoritate, quae non mortuum pecus revocat?, wie es schon durch den ganzen Gedankengang des Capitels wahrscheinlich ist. Dass Tert. das Citat aber auch in der Form des Kallist wiedergibt, wird durch eine Vergleichung desselben mit dem Text der LXX wahrscheinlich. Es sind ausgelassen die Sätze: καὶ τὰ πρόβατά μου οὐ βόσχετε, καὶ τὸ κακῶς ἔχον οὐκ ἐσωματοποιήσατε, καὶ τὸ ἰσχυρὸν κατειργάσασθε μόχθῳ; darnach hätte es bei Kallist folgende Form gehabt: pastores, ecce lac devoratis et lanis vestimini; quod forte est occidistis, quod infirmum est non curastis, quod comminutum est non ligastis, quod expulsum est non convertistis, quod periit non requisistis. Es zeigt sich, dass durch die Auslassungen die Stelle sich besser für den Zweck Kallists eignet als in der Form des Textes der LXX; man kann dieselben daher wohl nur auf seine Rechnung setzen. Dasselbe gilt von dem Satze: quod expulsum

est non convertistis, dieser giebt die griechischen Worte: καὶ τὸ πλανώμενον οὐκ ἀπεστρέψατε wieder; beachtenswert ist dabei die Übersetzung von τὸ πλανώμενον durch quod expulsum est, denn in πλανώμενον ist der Begriff des gewaltsamen Vertreibens, welcher in expulsum liegt, gar nicht ausgedrückt; es liegt hier deutlich eine Umbiegung des originalen Sinnes in den Gedanken der zwangsweisen Ausschlüssung aus der Gemeinde vor, die nur von Kallist herrühren kann, der sich so durch das Schriftwort noch besser deckte.

Es ist oben schon als wahrscheinlich bezeichnet, dass Tert. die Auslegung der Gleichnisse in einer Schrift des Kallist gefunden habe; dass ihm eine solche vorlag, folgt auch aus der Überlieferung dieses Citates, das ihm in dieser von Kallist zugestutzten Form nicht durch mündliche Colportage zugeführt sein kann.

f. Aber während der ganze Abschnitt nahe legt, Kallist selbst für den Verfasser dieser Schrift anzusehen, da ausser an zwei Stellen (calicum vestrorum 230, 23 illorum interpretatione 233, 27) nur er angeredet ist, tritt im folgenden wieder eine Mehrzahl von Gegnern auf, unter denen keine bestimmte Einzelpersönlichkeit irgendwie markant hervortritt, sodass sich wieder mehr der Eindruck aufdrängt, als ob es sich um eine Partei-schrift handle, welche Kallist irgendwie approbiert haben mag. Tert. polemisiert hier gegen eine Auslegung des Gleichnisses vom verlorenen Sohn, welche in dem älteren Sohn die Juden, in dem jüngeren die Christen sehen will; diese Auslegung hat er aber wahrscheinlich in derselben Schrift gefunden, in der die beiden andern Gleichnisse ausgelegt waren, da er alle drei in einem Schlusswort zusammenfasst: ceterum si in hoc gestit diversa pars ovem et drachmam et filii luxuriam Christiano peccatori configurare, ut moechiam et fornicationem paenitentia donent etc. (c. 9, p. 238, 18ff). Also das Gleichnis vom verlorenen Sohn ist mit den beiden andern zusammen von der Gegenpartei so gedeutet, als ob darnach der Ehebrecher Wiederaufnahme in die Gemeinde finden könnte, und zwar hat Tert. diese Auslegung schriftlich vor sich gehabt, wie unten zu zeigen ist.

Von der Auslegung dieses Gleichnisses finden wir bei Tert. noch Bruchstücke. Man hat in dem älteren Sohne den Juden sehen wollen und dementsprechend die einzelnen Züge gedeutet,

man stützt sich darauf, dass auch die Juden zuerst im Kind-schaftsverhältnis zu Gott standen und dass sie den Christen um die Versöhnung mit Gott beneiden: *licet enim filius audiat et Judaeus et maior, quia prior in adoptione, licet et Christiano reconciliationem dei patris invidet, quod vel maxime diversa pars carpit, sed non erit etc.*¹⁾ Es ist höchst wahrscheinlich, dass Tert. in den mit *licet* gebildeten Sätzen sich direct auf Worte seiner Gegner bezieht, dass diese etwa geschrieben haben: *filius audit maior Judaeus, quia prior in adoptione et Christiano reconciliationem dei patris invidet.*

Ebenso hat Tert. auch die Interpretation des jüngeren Sohnes seitens seiner Gegner im wesentlichen mit ihren eigenen Worten überliefert in dem Satze: *nam si Christianus est qui acceptam a deo patre substantiam utique baptismatis, utique spiritus sancti et exinde spei aeternae, longe evagatus a patre prodigit ethnice vivens, si exutus bonis mentis etiam principi saeculi (cui alii quam diabolo?) servitium suum tradidit et ab eo porcis alendis, immundis scilicet spiritibus curandis, praepositus resipuit ad patrem reverti, — iam non moechi et fornicatores, sed idololatrae et blasphemi et negatores et omne apostatarum genus hac parabola patri satisfacient*²⁾. Dass dieser Satz nicht von Tert. frei gebildet ist, sondern in seiner Construction durch einen Satz seiner Gegner stark beeinflusst, ist an zwei Merkmalen zu constatieren:

1. Die Structur ist eigentlich so, dass der Hauptsatz *iam non moechi — — — patri satisfacient* den Nachsatz zu dem Bedingungssatz: *si Christianus est* bildet. Tert. sagt nämlich: Nach der Auslegung seiner Gegner wird durch dieses Gleichnis die ganze christliche Sittenzucht zerstört; denn wenn es ein Christ ist, welcher ein Leben führt, wie sie es schildern, und umkehrend Vergebung empfängt, so müssen auch alle Lästterer, Abtrünnigen und Götzendiener Verzeihung erhalten. Construiert man aber so, so hat der Satz *si exutus bonis mentis etc.* keinen Nachsatz, da er unmöglich das erste *si* wieder aufnehmen kann, weil er einen diesem Satze sub- und dem Relativsatz *qui — prodigit* coordinirten Gedanken ausspricht³⁾. Diese Härte lässt

1) c. 8 p. 234, 15. 2) c. 9 p. 236, 27.

3) Harnack, Zs. f. Th. u. K., 1891 S. 116. 117, übersetzt: „Wenn der ein Christ ist, welcher — — — — — in der Ferne umherschweift und

sich nur auf eine Weise erklären: Tert. hatte einen Satz seiner Gegner vor sich, welcher etwa lautete: *Christianus est, qui acceptam a deo patre substantiam — — — prodigit ethnice vivens; si exutus bonis mentis — — — resipuit ad patrem reverti, (recipitur)*. Er hat nun diesen Satz oder richtiger diese beiden Sätze in einem Conditionalsatz seiner Aussage als Voraussetzung vorangestellt und dabei den Nachsatz des Satzes *si exutus* als für seinen Zweck unwesentlich ausgelassen. Er hat demnach in dem citierten Satze die Auslegung seiner Gegner in der Form gegeben, wie er sie in einer Schrift derselben vorfand.

2. Freilich hat er sie nicht völlig intact gelassen; aber die Veränderungen, welche er vornimmt, bestätigen nur, dass er im übrigen wörtlich citiert. Er hat den Satz nämlich durch drei Glossen erweitert: „*utique spiritus sancti et exinde spei aeternae.*“ „*cui alii quam diabolo?*“ „*immundis scilicet spiritibus curandis.*“ Die ersten Worte weisen sich schon äusserlich als solche aus, da in denselben der Begriff *accepta a deo substantia*, welcher schon durch *utique baptismatis* glossiert ist, eine weitere glossarische Erklärung erhält, sodass der Satz durch das doppelte *utique* sehr schwerfällig wird. Ebenso passt das „*cui alii quam diabolo?*“ schon seiner Form nach nicht in den Satzbau und scheidet sich dadurch schon selbst aus. Zweifelhaft könnte man wegen des „*immundis scilicet spiritibus curandis*“ sein; aber diese Worte legen das Gleichnis so wenig im Interesse der Gegner aus und passen so vorzüglich, um die von Tert. im Nachsatz ausgesprochene Behauptung vorzubereiten, dass sie ebenfalls als von ihm eingeschobene Glosse anzusehen sind. Tert. will nämlich die von seinen Gegnern dem Gleichnis gegebene Auslegung so drehen, dass sie weniger auf Hurer und Ehebrecher, als auf Götzendiener und Abtrünnige passt¹⁾. Aus diesem Zweck finden alle

heidnisch lebt, wenn er — — sogar dem Fürsten dieser Welt Sklavendienste leistet und von ihm mit der Fütterung der Säue beauftragt wird — wenn ein solcher zur Besinnung gekommen und zum Vater zurückgekehrt ist, dann werden nicht bereits etc.“ und zeigt damit, dass auch er an der Construction Anstoss nimmt und sie durch Einschubung des „wenn ein solcher“ erträglich zu machen sucht.

1) Dies scheint Harnack bei seiner Übersetzung übersehen zu haben, da er schreibt: „Dann werden bereits nicht nur die Ehebrecher und Hurer, sondern die Götzendiener etc.“, während Tert. sagt: „Dann werden bereits nicht die Ehebrecher etc.“ Zs. f. Th. u. K. 1891 S. 117.

3 Glossen ihre ausreichende Erklärung; denn nur der Götzen-diener verschwendet absichtlich die Ausrüstung mit dem heiligen Geiste und die Hoffnung des ewigen Lebens; nur von ihm lässt sich im eigentlichen Sinne sagen, dass er in den Dienst des Teufels tritt, und eine Sorge um die unreinen Geister kann man nicht dem Ehebrecher, sondern nur dem vorwerfen, welcher die hinter den heidnischen Göttern verborgenen unreinen Geister durch Anbetung und Opfer ehrt.

Demnach fand Tert. in einer Schrift seiner Gegner etwa den Satz: *Christianus est, qui acceptam a deo patre substantiam utique baptismatis longe evagatus a patre prodigit ethnice vivens; si exutus bonis mentis etiam principi saeculi servitium suum tradidit et ab eo porcis alendis praepositus resipuit ad patrem reverti — —*. Es fragt sich, ob sich auch noch etwas über den Nachsatz feststellen lässt, welcher dem Bedingungssatz *si exutus etc.* gefolgt ist; man darf annehmen, dass derselbe mehr als ein Wort enthalten hat (nicht nur, wie oben als möglich gesetzt, *recipitur*), da Tert. ihn sonst nicht weggelassen haben würde, und es ist wahrscheinlich, dass er die allegorische Ausdeutung der Parabel fortgesetzt hat. Auf diesen Nachsatz scheint Tert. anzuspieren in den Worten: *recuperabit igitur et apostata vestem priorem, indumentum spiritus sancti et anulum denuo, signaculum lavacri*. Dieser Satz wird durch das *igitur*, welches auf die unmittelbar vorhergehenden Sätze keinen Bezug haben kann, an die Worte *idololatrae et blasphemi et negatores et omne apostatarum genus hac parabola patri satisfacient* angeschlossen¹⁾. Tert. hält seinen Gegnern mit bitterer Ironie, indem er ihre eigenen Worte gebraucht, vor: „Also auch der Abtrünnige wird das Gewand und den Ring zurückerhalten“, und um ihnen vor Augen zu führen, dass diese allegorische Deutung sofort scheitert, wenn man sie consequent durchführen will, fährt er mit grimmigem Hohn fort: „Und wiederum wird jenem Christus geschlachtet werden und er wird wieder auf dem Polster liegen, von welchem die unwürdig gekleideten von den Henkers-

1) *et omne apostatarum genus hac parabola patri satisfacient et elisa est verissime hoc imaginis modo tota substantia sacramenti. quis enim timebit prodigere, quod habebit postea recuperare? quis curabit perpetuo conservari quod non perpetuo poterit amittere? securitas delicti etiam libido est eius. recuperabit igitur et apostata vestem priorem etc.* p. 237, 3 ff.

knechten aufgehoben und in die Finsternis geworfen worden“¹⁾. Dass seine Gegner aber das neue Gewand und den Ring in der angegebenen Weise gedeutet haben, ist sicher, da er dieser Auslegung eine andere sie corrigierende entgegensetzt, in welcher er auch das geschlachtete Kalb zu deuten weiss, indem er — höchst geschmacklos — das Mahl auf die Eucharistie bezieht²⁾. Wenn nun die Gegner sicher den Empfang des verlorenen Sohnes allegorisch auf die Wiederaufnahme des Sünders in die Gemeinde ausgedeutet haben, und wenn Tert. diese Auslegung mitteilt und zwar in Worten, welche von seinen Gegnern herrühren können und in diesem Falle erst wirklich eine beissende Ironie einschliessen, so darf man mit ziemlicher Sicherheit annehmen, dass diese Worte direct aus der Schrift, gegen die er polemisiert, entnommen sind, und man wird daher den Satz folgendermassen wiederherstellen dürfen: *si exutus bonis mentis — — resipuit ad patrem reverti, recuperabit (-perat?) vestem priorem, indumentum spiritus sancti, et anulum denuo signaculum lavacri.*

g. Wenn Tert. die Gleichnisse so deuten wollte, dass sie im Sinne Christi auf die Heiden, welche der Heiland aufnimmt, bezogen werden sollten, so haben die Gegner sich gegen diesen Einwand schon gedeckt durch eine dialectische Erörterung, welche Tert. c. 10 mitteilt in dem Satze: *contendunt iam nec competere ethnicis paenitentiae denunciationem, quorum delicta obnoxia ei non sint, ignorantiae scilicet imputanda, quam sola natura ream deo faciat. porro nec remedia sapere quibus periculo ipsa non sapiant, illic autem paenitentiae constare rationem ubi conscientia et voluntate delinquitur, ubi et culpa sapiat et gratia, illum lugere illum volutari, qui sciat et quid amiserit et quid sit recuperaturus, si paenitentiam deo immolarit utique eam magis filiis offerenti quam extraneis* (p. 239, 1). Bei diesem Referat ist bemerkenswert, dass in dem Relativsatz „*quorum delicta*

1) et rursus illi mactabitur Christus et recumbet in eo toro, de quo indigne vestiti a tortoribus solent tolli et abici in tenebras, nedum spoliati. p. 237, 10.

2) recordatur patris dei, satisfacto redit, vestem pristinam recipit, statum scilicet eum, quem Adam transgressus amiserat. anulum quoque accepit tunc primum quo fidei pactionem interrogatus obsignat, atque ita exinde opimitate dominici corporis vescitur, eucharistia scilicet. p. 238, 2ff.

obnoxia ei non sint“ sich ei auf das Subject des übergeordneten Satzes „denunciationem paenitentiae“ beziehen muss; dadurch ergibt sich eine Ungenauigkeit. Es sind nämlich nicht die Übertretungen der Heiden „der Ankündigung der Busse nicht unterworfen“, sondern „der Busse nicht unterworfen“. Der Relativsatz passt also nicht zu dem übergeordneten Satz; er macht vielmehr den Eindruck, als ob er sich ursprünglich etwa einem Satz angeschlossen habe wie: *nec ethnicis paenitentia denunciatur*. Tert. hat ihn unverändert in sein Referat aufgenommen, obgleich er die Construction des Hauptsatzes änderte; er ist also sehr genau seiner Vorlage gefolgt.

Diese Ausführung rührt nun sicher von Kallist her; denn die persönliche Polemik Tert.s gegen ihn wird hier so scharf und bissig¹⁾, dass man mit der Annahme einer unter seiner Approbation erschienenen Parteischrift nicht auskommt. Besonders sind die Worte: „*Suis, non ethnicis, sinum subicit, secunda te paenitentia excipiet; eris iterum de moechno Christianus. haec tu mihi benignissime dei interpres*“ hier entscheidend. In dem Satze: *Suis non ethnicis etc.* wird der Gedanke, welchen die Gegner nach dem Anfang des Cap. geltend gemacht haben, kurz und scharf, mit übertreibender Ironie ausgesprochen und dann mit den Worten: *haec tu mihi, benignissime dei interpres* dem Kallist persönlich zugeschoben, der in dem Abschnitt vorher in einer alle Achtung vor seinem Amt vernachlässigenden Form verhöhnt war. Er wird daher auch der Verfasser der Schrift sein, aus welcher die am Anfang des Cap. mitgeteilte Ausführung entnommen ist.

h. In dieser Schrift hat Kallist auch eine Stelle aus dem Pastor Hermae citiert²⁾, in welcher ausgesprochen war, dass auch

1) *age tu funambule pudicitiae et castitatis et omnis circa sexum sanctitatis, qui tenuissimum filum disciplinae eiusmodi veri avia pendente vestigio ingrederis, carnem spiritu librans, animam fide moderans, oculum metu temperans. quid itaque in gradu totus es? perge sane si potueris, si volueris, dum tam securus et quasi in solido es. nam si qua te carnis vacillatio, animi avocatio, oculi evagatio de tenore decusserit, deus bonus est. suis. . . .* (p. 240, 1.)

2) — — *eris iterum de moechno Christianus. haec tu mihi — — —; sed cederem tibi si scriptura Pastoris quae sola moechos amat, divino instrumento meruisset incidi, — — — adultera et ipsa et inde patrona sociorum a qua et alias initiaris — — —* (p. 240, 10ff.)

der Christ nach der Taufe durch Busse Vergebung erlangen könne. Zweifellos handelt es sich hierbei um die Stelle Mand. IV, 1,8: ἀλλὰ δεῖ παραδεχθῆναι τὸν ἡμαρτηκότα καὶ μετανοοῦντα· μὴ ἐπὶ πολὺ δέ τοῖς γὰρ δούλοις τοῦ θεοῦ μετάνοιά ἐστιν μία¹⁾. Den Gedanken, welchen dieses Citat begründen soll, fasst Tert. in die Sätze zusammen: (Deus) suis, non ethnicis, sinum subicit, secunda paenitentia te excipiet; eris iterum de moechno Christianus. Der erste Satz, welcher den Inhalt der Ausführung contendunt — extraneis (s. S. 77) zusammenfasst, wird nun durch die Worte: τοῖς γὰρ δούλοις τοῦ θεοῦ μετάνοιά ἐστιν μία bewiesen²⁾, welche sich unmittelbar an das letzte Wort: extraneis angeschlossen haben können. Der zweite Satz: (Deus) secunda paenitentia te excipiet findet seine Begründung durch die Worte δεῖ παραδεχθῆναι τὸν ἡμαρτηκότα καὶ μετανοοῦντα; dieser Gedanke ist aber in der von Tert. c. 10 (init.) citierten Ausführung seiner Gegner nicht ausgesprochen; er ist aber in einem anderen Satz enthalten, der, wie S. 66 nachgewiesen, höchst wahrscheinlich ihre Voraussetzung ausdrückte: venia est fructus paenitentiae. In der That bemüht sich nun Tert. am Schluss von c. 10 (S. 240, 20 ff.) diesen Satz zu widerlegen oder wenigstens richtig zu stellen, indem er gegen den Hirten, der die Ehebrecher liebt, den wahren Hirten ins Feld führt, dessen Grundsatz er in dem Wort des Johannes findet: facite dignos paenitentiae fructus. Demnach darf man vermuten, dass aus dem Hermascitat der Satz: venia est fructus paenitentiae entweder abgeleitet oder dass er durch dasselbe begründet ist. Ob die Worte a qua et alias initiaris darauf zu beziehen sind, dass

1) Patr. apost. edd. Gebhardt, Harnack etc. III p. 78, 15.

2) Es ist klar, dass dieser Satz in der Fassung der lateinischen Übersetzung des Hermas noch viel deutlicher sagt, was Kallist damit sagen will: servo enim dei una paenitentiae venia indulgetur; denn hier fällt der Nachdruck mehr auf servo dei, während er im Griechischen eigentlich allein auf μία liegt. Man darf daraus aber nicht schliessen, dass Kallist die lateinische Übersetzung benutzt hätte, ebensowohl kann er das Citat im Griechischen so geändert haben, dass es seinem Zweck besser entsprach, wie er denn überhaupt frei citiert (s. S. 63. 72). Wäre er dem lateinischen Text gefolgt, so hätte er im ersten Satz: omnis, quae paenitentiam delictorum agit, recipi quidem cum venia debet, ändern müssen, da derselbe sich in dieser Form auf die untreue Ehefrau bezieht, welche reuig zu ihrem Gemahl zurückkehrt.

Kallist den Hirten noch an andern Stellen derselben Schrift citiert, oder darauf, dass er ihn in andern Schriften angezogen habe, lässt sich nicht entscheiden.

i. Während in c. 10 uns scharf und klar die Persönlichkeit Kallists entgegentritt, erscheinen in c. 11 die Gegner wieder in ihrer vagen Allgemeinheit. Es erscheint auf den ersten Blick sogar zweifelhaft, ob die Argumentation von den Thaten des Herrn aus wirklich von ihnen geliefert und nicht eine blosse Annahme Tert.'s ist. Allein der Anfang des Cap. sieht doch deutlich auf die Erörterung über die Gleichnisse zurück¹⁾ und deutet an, dass auch die Auseinandersetzung über den Beweis aus den Thaten des Herrn ihm von den Gegnern aufgenötigt wird. Der folgende Satz teilt dann mit, was sie von den Thaten des Herrn für ihr Verfahren geltend gemacht haben: *Si vero et factis aliquid tale pro peccatoribus edidit dominus, ut cum peccatrici feminae etiam corporis sui contactum permittit lavanti lacrimis pedes eius et crinibus detergenti et unguento sepulchrum eius inauguranti, ut cum Samaritanae sexto iam matrimonio non moechae, sed prostitutae, etiam quod nemini facile, quis esset ostendit, nihil ex hoc adversariis confertur, et si iam Christianis veniam delictorum praestitisset.* p. 241, 2ff. Es ist die Frage, ob Tert. sich hier auch auf Worte seiner Gegner bezieht; dieses erscheint wahrscheinlich; denn alle Momente, welche für die Gegner in den Geschichten von Bedeutung sind, sind so kurz und so vollständig hier zusammengefasst, wie man es von Tert. nicht erwarten dürfte; ferner deutet das *et* vor *factis* darauf hin. Es kann nicht zu *si* gezogen werden, sodass der Satz concessiven Sinn bekommen würde, sondern es gehört zu *factis*: „Wenn aber auch durch seine Thaten der Herr etwas derartiges für die Sünder verfügt hat — — —, so folgt daraus nichts für die Gegner“, und es hat zur Voraussetzung den Gedanken: der Herr hat durch seine Worte den Sündern Verzeihung verheissen; diesem wird hinzugefügt: auch durch seine Thaten hat er solches festgestellt. In diesem Sinne kann das „*et*“ aber nur von den Gegnern gebraucht sein, und wir werden hier wieder den Fall haben, den

1) Exinde quod ad evangelium pertinet, parabolarum quidem discussa iam quaestio est. p. 241, 1.

wir schon öfter beobachteten, dass Tert. einen Satz seiner Gegner durch ein vorgesetztes *si* als Voraussetzung aufstellt, aus der er im Nachsatz dann seine Folgerung zieht. Der betreffende Satz könnte etwa gelautet haben: Idem (dass der büssende Sünder Vergebung empfängt) *et factis pro peccatoribus edidit Dominus, ut (z. B.) cum peccatrici etc.*

k. Tert. hat die Berufung auf den Verkehr des Herrn mit Ehebrechern als massgebend für das Verhalten der Kirche diesen Sündern gegenüber damit abgewiesen, dass er Christus als den einzigartigen Stifter der Kirche der Nachahmung durch dieselbe in dieser Hinsicht entrückt, und verlangt, dass Beispiele angeführt werden, wonach die Apostel Sünden vergeben haben. Er kennt auch hier deutlich die Vermutungen der Gegner. Denn in der That vermuten sie, dass der Apostel Paulus im zweiten Brief an die Corinther eben demselben Blutschänder Verzeihung gewährt habe, von welchem er im ersten erklärt hatte, er sei dem Satan zu übergeben „zum Verderben des Fleisches“¹⁾. Für die Ausdrücke „*satanae dedere*“ und „*interitus carnis*“ haben die Gegner dabei gleich eine Interpretation gegeben, welche jeden darin liegenden Anstoss beseitigen soll. „Sie deuten nämlich das Verderben des Fleisches auf die Pflicht der Busse, welche unter Fasten und Schmutz und aller Vernachlässigung und mit aller für schlechte Behandlung angewandten Mühe durch Ertöten des Fleisches Gott Genugthuung zu leisten scheine, um hieraus zu beweisen, dass der Ehebrecher, ja jener Blutschänder nicht zum Verderben dem Satan vom Apostel übergeben sei, sondern zur Besserung, als ob er später Verzeihung wegen des Unterganges d. h. wegen der Kasteiung des Fleisches erlangen sollte, daher auch erlangt habe“²⁾. Die Berechtigung für diese Auslegung entnehmen sie aus 1 Tim 1₂₀, wo

1) Novimus plane et hic suspiciones eorum, revera enim suspicantur apostolum Paulum in secunda ad Corinthios eidem fornicatori veniam dedisse, quem in prima dedendum satanae in interitum carnis pronuntiarit. c. 13 p. 243, 1.

2) hic iam carnis interitum in officium paenitentiae interpretantur, quod videatur ieiuniis et sordibus et incuria omni et dedita opera malae tractationis carnem exterminando satis deo facere, ut ex hoc argumententur fornicatorem immo incestum illum non in perditionem satanae ab apostolo traditum, sed in emendationem, quasi postea veniam ob interitum id est conflictationem carnis consecuturum, igitur et consecutum. p. 244, 22 ff.

Paulus die Lästere Alexander und Hymenäus dem Satan zur Besserung übergibt, und aus 2 Cor. 12₇, wo er sagt, ihm sei ein Pfahl ins Fleisch gegeben, des Satans Engel, von dem er mit Fäusten geschlagen werde ¹⁾).

Über die Form, in welcher die Gegner diese Argumente vorgebracht haben, lässt sich noch einiges feststellen. Zunächst scheint Tert. da, wo er über die Benutzung der Stellen 1 Tim. 1₂₀, 2 Cor. 12₇ berichtet, die Gegner mit ihren eignen Worten reden zu lassen, da er die bisher eingehaltene referierende Form plötzlich verlässt und in die directe Rede übergeht: plane idem apostolus — ne se extolleret. Wo er in referierendem Tone die Auslegung des „interitus carnis“ mitteilt, nimmt er jedenfalls auf die Worte seiner Gegner Bezug; dieselben haben wohl sicher geschrieben: „officium paenitentiae, quod videtur ieiuniis et sordibus et incuria omni et dedita opera malae tractationis carnem exterminando satis deo facere.“ Hieraus haben sie argumentiert, dass der Ehebrecher dem Satan nicht zum Verderben, sondern zur Besserung übergeben sei, vielleicht mit den Worten: fornicator igitur ille non in perditionem satanae ob apostolo traditus est, sed in emendationem, scilicet postea veniam ob interitum id est conflictationem carnis consecuturus, igitur et consecutus. Weniger sicher ist, ob man in dem acc. c. inf. nach revera enim suspicantur ein genaues Referat der Worte der Gegner sehen darf, da der Satz so kurz ist, dass er keine Anhaltspunkte dafür bietet; freilich spricht nichts dagegen, dass die Berufung auf das Verfahren des Paulus in die Form gekleidet war: apostolus Paulus in secunda ad Corinthios eidem fornicatori veniam dedit, quem in prima dedendum satanae in interitum carnis pronuntiavit; und wenn man berücksichtigt, dass durch den Conjunctiv pronuntiarit die Aussage des Relativsatzes ausdrücklich als Behauptung der Gegner hingestellt wird, so liegt nahe anzunehmen, dass Tert. dieselbe auch mit ihren Worten wiedergibt. Zum Belege ihrer Behauptung scheinen die Gegner die ganze Stelle 2 Cor. 2_{5—11} citiert zu haben: si

1) plane idem apostolus Hymenaeum et Alexandrum satanae tradidit ut emendarentur non blasphemare, sicut Timotheo suo scribit. sed et ipse datum sibi ait sudem, angelum satanae, a quo colaphizaretur, ne se extolleret. p. 244, 29.

quis autem contristavit, non me contristavit, sed ex parte, ne vos onerem omnes. satis est talis increpatio quae a multis fit; uti e contrario magis vos donare et advocare, ne forte abundantiore tristitia devoretur eiusmodi. propter quod oro vos constituatis in eum dilectionem. in hoc enim et scripsi, uti cognoscam probationem vestram, quod in omnibus obauditis mihi. si cui autem donaveritis et ego. nam et ego si quid donavi, donavi in persona Christi, ne fraudemur a satana, quoniam non ignoramus iniectiones, eius (über den Text dieses Citates s. unten S. 119. 122). Drei Abweichungen vom neutestamentlichen Text, die sicher nicht zufällig, sondern absichtlich sind, scheinen zu dieser Annahme zu nötigen.

1. *satis est talis increpatio, quae a multis fit*, ist gesetzt statt *ἱκανὸν τῷ τοιούτῳ ἡ ἐπιτιμία αὐτῇ ἢ ὑπὸ τῶν πλειόνων*. Der griechische Text bedeutet: „jene Zurechtweisung, welche der Blutschänder von der Mehrzahl erfahren hat, ist für einen solchen Menschen genug.“ Es handelt sich dabei um die in jenem ganz bestimmten Fall von der Mehrzahl der Gemeinde dem Schuldigen erteilte Rüge; genauer hätte sie bezeichnet werden müssen als *ἡ ὑπὸ τῶν πλειόνων γενομένη*. Dagegen ist durch die lateinische Übersetzung ganz allgemein gesagt: es genügt (d. h. in einem Fall, wie er durch den Zusammenhang näher bestimmt ist) eine Zurechtweisung, welche das charakteristische Merkmal hat, dass sie von der Mehrzahl der Gemeinde erteilt wird. Damit kann nur die von der Gemeinde im Bussverfahren erteilte Zurechtweisung gemeint sein.

2. *παρακαλεῖν* ist zuerst durch *advocare*, dann durch *orare* wiedergegeben; es liegt nahe zu vermuten, dass es im ersten Fall im Sinne von „herbeirufen“ d. h. zurückrufen in die Gemeinde verstanden werden soll.

3. *δι' ὧν* vor *ἐν προσώπῳ Χριστοῦ* ist nicht übersetzt; dadurch fällt aller Nachdruck auf diese letzteren Worte, und der deutliche Zweck der lateinischen Übersetzung ist daher auszusprechen: die vom Apostel erteilte Vergebung ist im Namen Christi erteilt. Da nun nach dem vorhergehenden Satz die Vergebung des Apostels mit der der Gemeinde zusammentrifft, so ist bewiesen, dass auch die letztere im Namen Christi erteilt ist.

Diese Änderungen rühren nicht von Tert. her, der wenigstens für v. 6 p. 246, 16 die richtige Lesart kennt; er hat sie also aus der Schrift seiner Gegner, deren Ansichten sie begünstigen, herübergenommen. Dass diese gegnerische Schrift von Kallist herrührt, setzt Tert.s Polemik ausser Zweifel¹⁾.

Fraglich ist dagegen, ob auch die Deutung des *interitus carnis* auf die Kasteiung des Fleisches in diesem Zusammenhang gegeben ist. Zwei Momente scheinen dagegen zu sprechen:

1. Tert. sagt, Paulus sollte dem Blutschänder so leichtsinnig verziehen haben, „ut nec hunc saltem habitum legitimum paenitentiae quem ab ipso didicisse deberes (welchen du von ihm persönlich, durch seine unmittelbare Belehrung, gelernt haben müsstest) ab eo exegerit? Darnach scheint Kallist den Worten des Paulus keine solche Deutung gegeben zu haben, wonach in ihnen Bussleistungen von dem Sünder gefordert werden, also die Deutung des *interitus carnis* scheint nicht von ihm herzurühren. Aber andererseits ist zu beachten, dass Tert. von dem „*habitus legitimus paenitentiae*“ redet, welcher darin besteht, dass der Büssende in Sack und Asche, auf den Boden hingestreckt vor die Presbyter und Wittwen, die Fürbitte der Gemeinde erfleht, und diese offizielle öffentliche Busse hat man auch in dem „*interitus carnis*“, der blossen Kasteiung des Fleisches, nicht gefunden.

2. Nachdem Tert. diese Deutung widerlegt hat, fährt er fort: *et his itaque discussis, quae intercesserant, regredior ad secundam Corinthiorum*; darnach könnte man vermuten, dass

1) *et tu quidem paenitentiam moechi ad exorandam fraternitatem in ecclesiam inducens conciliatum et concineratum cum dedecore et horrore compositum prosternis in medium ante viduas, ante presbyteros — — — inque eum hominis exitum quantis potes misericordiae inlicebris bonus pastor et benedictus papa contionaris et in parabola ovis capras tuas quaeris. tua ovis ne rursus de grege exiliat (quasi non exinde iam liceat quod nec semel licuit), ceteras etiam metu complex cum maxime indulgens. apostolus vero tam proiecte ignovisset, ut nec hunc saltem habitum legitimum paenitentiae, quem ab ipso didicisse deberes, ab eo exegerit?* p. 243, 25 ff. Die Fragezeichen hinter quasi und indulgens bei Oehler und Reifferscheid sind sinnwidrig. Es wird in den betr. Sätzen das Verfahren Kallists gegen die Sünder geschildert, wie er es factisch übt und als zweckmässig anerkennt, und daran schliesst Tert. die verwunderte Frage: wenn du ein solches Bussverfahren für nötig hältst, dann sollte Paulus ganz ohne dasselbe die Wiederaufnahme des Sünders verfügt haben?

dieselbe in dem Zusammenhang der Ausführungen über den Blutschänder sich nicht befand, sondern nur zufällig von ihm hier behandelt sei, indem er, den Faden der gegnerischen Schrift verlassend, ein von anderer Seite vorgebrachtes Argument widerlege. Aber ebensowohl möglich ist es, dass in der betr. Schrift des Kallist die fragliche Auslegung erst auf das Citat *satis est talis increpatio* folgte und, weil er sie vor demselben behandelt, von ihm als *haec, quae intercesserant* bezeichnet wird.

Also hiernach lässt sich nicht entscheiden, ob die Deutung des unangenehmen Ausdrucks *interitus carnis* von Kallist oder einem seiner Parteigänger herrührt.

1. Ebenso wird sich kaum volle Klarheit darüber gewinnen lassen, ob die Gegner Tert.s 2 Cor. 12₂₁: *ne rursus cum venero, humiliet me deus et lugeam multos eorum, qui ante deliquerunt et paenitentiam non egerunt super immunditia quam admiserunt, fornicatione et vilitate*“ (p. 251, 27), für sich in Anspruch genommen haben. Harnack (Zs. f. Th. und K. 1891. S. 118) spricht sich dafür aus, auch Preuschen scheint es zu vermuten (a. a. O. S. 49). Die Frage wird sich darnach entscheiden, wie man die Eingangsworte von c. 15 auffasst: *Si etiam sequentia illius epistolae ad intentionem apostoli extendas, nec ipsa comparabuntur ad obliterationem incesti, ne et hic suffundatur apostolus posteriorum incongruentia sensuum* (p. 250, 19). Hierbei kommt es darauf an ¹⁾,

1) Es muss ausserdem bemerkt werden, dass das Citat vom Wortlaute des N.T. abweicht; es ist ausgelassen *πρὸς ὑμᾶς* hinter *ὁ θεός μου* und der Schluss geändert, für *ἐπὶ τῇ ἀκαθαρσίᾳ καὶ πορνείᾳ καὶ ἀσελγείᾳ ἣ ἔπραξαν* steht „super immunditia quam admiserunt fornicatione et vilitate“. Somit wird der Begriff „immunditia“ durch die beiden andern fornicatio und vilitas definiert, diese erscheinen ihm also untergeordnet, während sie im Urtext ihm coordiniert sind. Ist diese Änderung tendenziös aufzufassen? Statt der drei Begriffe sind hier zwei fornicatio und vilitas unter immunditia zusammengefasst; dadurch bekommt jeder der beiden ein grösseres Gewicht. Indem *quam admiserunt* an immunditia herangerückt wird, wird ausdrücklich betont, dass beides, fornicatio und vilitas, wirklich vorgekommen ist, während dies in der originalen Fassung nicht mit so grosser Bestimmtheit geschieht, da sich hier der Relativsatz nur auf *ἀσελγείᾳ* bezieht. Das Citat sagt also in der von Tert. mitgetheilten Form etwas ausdrücklicher und klarer, was seine Gegner, wenn sie es gebraucht, damit hätten sagen müssen; aber ob die Änderungen deshalb auf sie zurückzuführen sind und nicht etwa auf Gedächtnisfehler Tert.'s,

ob das *extendas* auf Kallist oder ganz allgemein auf alle Gegner Tert.s zu beziehen ist, ob demnach Tert. wirklich damit zu rechnen hat, dass der folgende Inhalt des Briefes von Kallist zur Bestätigung seiner Anschauung vom Verfahren Pauli gegen den Blutschänder verwertet ist oder ob er nur den Fall setzt, dass er es thäte. Wahrscheinlicher ist wohl das erstere; aber da jede persönliche Polemik gegen Kallist hier fehlt, so kann man keine Sicherheit darüber gewinnen. Nimmt man an, Tert. wende sich an Kallist, so leitet der Satz folgenden Gedankengang ein: Wenn du, wie du versuchst, auch den folgenden Inhalt des Briefes heranziehst, um das unsichere Verfahren des Apostels gegen den Blutschänder dadurch sicher zu stellen, so soll auch dieses nicht den Beweis liefern, dass er die Blutschande vergessen habe. Er spricht so deutlich im folgenden das Verdammungsurteil über jegliche Unreinheit aus und verneint so bestimmt jede Gemeinschaft zwischen Licht und Finsternis, Christus und Belial, dass er unmöglich den Blutschänder wieder in die christliche Gemeinschaft zurückgerufen haben kann. Diese bestimmten, klaren Aussagen müssen die Grundlage bilden, von welcher aus man sein Verfahren gegen den Blutschänder feststellen und auch die folgenden Aussprüche verstehen muss. „Wenn er nämlich gegen Ende des Briefes schreibt: *ne rursus cum venero etc.*, so verfügt er damit natürlich nicht, dass die, welche er in der Kirche finden wollte, aufgenommen werden sollten, wenn sie Busse gethan hätten, sondern dass sie zu betrauern seien und ohne Zweifel auszustossen, sodass sie die Busse verlören“¹⁾. In dieser Ausführung weist, falls im Anfang des Cap. von einer wirklichen, nicht von einer bloss angenommenen Berufung auf den folgenden Inhalt

ist nicht mit Bestimmtheit zu entscheiden, unmöglich ist das letztere jedenfalls nicht.

1) *oro te, qui talia* (solche scharfe Verurteilung der Unreinheit) *infigit mentibus nostris, revocaverat aliquem fornicatorem in ecclesiam? an ideo scribit, ne tibi nunc revocasse videatur? haec sicuti et praeteritis praescribere, ita et sequentibus praeiudicare debebunt. in finem enim epistolae dicens, ne rursus etc. — —, non utique recipiendos constituit, si paenitentiam inissent, quos in ecclesia inventurus erat, sed lugendos et sine dubio eiciendos, ut paenitentiam perderent. p. 251, 24ff.* Mit der Wendung *oro te* scheint doch eine bestimmte Persönlichkeit — Kallist — ins Auge gefasst zu sein.

des Briefes die Rede ist, das sequentibus (p. 251, 27) auf das sequentia (p. 250, 19) zurück, und dann ist gesagt, dass Kallist auch 2 Cor. 12₂₁ benutzt hat¹⁾. Über die Form, in welcher Kallist das Citat eingeleitet hat, lässt sich aber gar nichts aussagen.

Harnack meint, in c. 18 drei Argumente der Gegner Tert.s zu finden, welche der von Kallist verfassten oder approbierten Schrift für die Vergebbarkeit der Fleischessünden entnommen sein sollen (a. a. O. S. 118).

1. Wo Unzucht und Ehebruch in der Schrift generell verdammt seien, sei doch der Unzüchtige noch nicht verdammt und die Vergebung für ihn nicht ausgeschlossen²⁾.

2. Wo Ehebrecher definitiv verdammt seien, seien Heiden gemeint³⁾.

3. Wo Christen gemeint seien, sei stets anzunehmen, dass die Verdammung eine bedingte sei — bis sie vollkommene Busse gethan haben⁴⁾.

Allein diese Argumente sind Einwände auf die Widerlegungen Tert.s, die dieser sich selbst macht; sie sind deutlich auf die von ihm beigebrachten Beweise für die unbedingte Verdammung der Unzüchtigen durch die Schrift zugeschnitten (schon haec, hoc, hic deuten dies an). Hätte Kallist wirklich gesagt: wo der Ehebruch verdammt wird, ist damit über den Ehebrecher noch nichts entschieden, so hätte Tert. Eulen nach

1) Dass die Stelle wirklich so ausgelegt sei, als ob darin von der Wiederaufnahme der Unzüchtigen in die Gemeinschaft geredet werde, könnte man vielleicht aus dem Satz schliessen: et ceterum non competit eum de communicatione aliquid hic ostendisse, qui eam supra luci et tenebris, iustitiae et iniquitati negarat p. 252, 6, da hier eine Auslegung abgewiesen werden soll, nach welcher Paulus doch „hic aliquid de communicatione ostendit“.

2) Sed haec, inquit, ad interdictionem pertinebunt omnis impudicitiae et ad indictionem omnis pudicitiae salvo tamen loco veniae, quae non statim denegatur, si delicta damnantur, quando veniae tempus cum damnatione concurrat, quam excludit. p. 258, 28.

3) hoc (Prov. 6₃₂) si de ethnico putaveris dictum, certe de fidelibus iam audisti per Esaiam (52₁₁) p. 259, 11.

4) quid, si et hic respondere concipias, adimi quidem peccatoribus vel maxime carne pollutis communicationem, sed ad praesens, restituendam scilicet ex paenitentiae ambitu, secundum illam clementiam dei, quae mavult peccatoris paenitentiam quam mortem? p. 260, 22.

Athen getragen, wenn er alle Stellen, wie er in c. 16. 17 thut, sorgfältig sammelte, da er im Voraus wusste, dass sie für den Gegner, so wie derselbe seinen Standpunkt fixiert hatte, nichts bewiesen. — Der dritte Einwand wird schon durch die Worte, mit welchen Tert. ihn einführt: *quid, si et hic respondere concipias*, als fingiert, als möglich gekennzeichnet¹⁾. Zudem sind die Einwände deutlich als verschiedene Absätze in Tert.s Gegenargumentation markierend erkennbar: 1. Der Ehebruch ist allgemein verurteilt. 2. Der Ehebrecher wird verdammt und zwar 3. nicht der Ungläubige, sondern der Christ. 4. Er wird unbedingt verurteilt. Es handelt sich hier also nicht um wirkliche Argumente der Gegner, sondern um fingierte Einwände Tert.s, durch welche er seine Darlegung geschickt und lebendig weiterführt.

m. Diese Ausführungen über das Verfahren des Paulus gegen den Blutschänder bricht Tert. mit den Worten ab: *Sed quonam usque de Paulo, quando etiam Johannes nescio quid*

1) Dabei giebt jedoch das „et hic“ zu denken; es ist ja möglich, dass es bedeutet: was, wenn du auch hier einen Einwand findest, nämlich etc.; aber es kann ebenso gut heissen: was, wenn du auch hierauf mit deiner schon sonst ausgesprochenen Ansicht antwortest: „es werde zwar den Sündern, sogar den im höchsten Masse am Fleisch befleckten, die Gemeinschaft entzogen, aber nur für den Augenblick mit der Absicht, sie infolge der geleisteten Busse wiederherzustellen gemäss jener Güte Gottes, welche lieber die Busse des Sünders will als seinen Tod.“ Dann wäre wohl anzunehmen, dass Kallist mit diesen Worten das Resultat aus seiner Ausführung über das Verfahren des Paulus gegen den Blutschänder gezogen habe (besonders wegen des Ausdrucks *maxime carne pollutis*). Ich möchte diese letztere Möglichkeit für die wahrscheinlichere halten und zwar weil Tert. fortfährt: *hoc enim fundamentum opinionis vestrae usquequaque pulsandum est*. Wenn er den Satz: *Deus mavult peccatoris paenitentiam quam mortem* als das Fundament der Meinung seiner Gegner bezeichnet, so müssen diese denselben mehrfach ausgesprochen haben nicht nur im Zusammenhang der S. 62 ff. besprochenen Ausführung. Deshalb ist Tert. auch schon c. 10 (p. 239 31 ff.) darauf zurückgekommen. Ich vermute daher, dass seine Gegner diesen Satz einmal im Zusammenhang mit dem Gleichnis vom verlorenen Sohn und dann wieder bei der Erörterung über den Blutschänder ausgesprochen haben, und bei der letzteren Gelegenheit könnte dies sehr wohl mit den Worten geschehen sein, in die Tert. hier ihren Einwand kleidet. Doch lässt sich auch hier keine sichere Entscheidung treffen.

diversae parti subplaudere videatur? quasi in Apokalypsi manifeste fornicationi posuerit paenitentiae auxilium — — (p. 261, 28). Man darf daraus schliessen, dass seine Gegner auch die Stelle Apoc. 2₂₀ ff. citiert haben für ihre Praxis und zwar in Verbindung mit jener Berufung auf Paulus; denn es sind dieselben Gegner, mit denen Tert. über 2 Cor. 2₅ ff. streitet. Fraglich ist nur, in welcher Form sie dies Argument vorgebracht haben. Zunächst scheint, um die Stellung des Johannes zu der schwebenden Frage zu fixieren, die Wendung gebraucht zu sein: Johannes in Apokalypsi manifeste fornicationi posuit paenitentiae auxilium. Darauf ist dann das Citat der betr. Stelle gefolgt, aber wohl nicht in der Fassung, wie es Tert. wiedergiebt; er schreibt fortfahrend: ubi ad angelum Thyatirenorum spiritus mandat habere se adversus eum, quod teneret mulierem Jezabel, quae se propheten dicit et docet, atque seducit servos meos ad fornicandum et edendum de idolothytis. et largitus sum illi temporis spatium, ut paenitentiam iniret, nec vult eam inire nomine fornicationis. ecce dabo eam in lectum et moechos eius cum ipsa in maximam pressuram, nisi paenitentiam egerint operum eius. Da er hier den Indicativ mandat gebraucht, so ist anzunehmen, dass er in dem Relativsatz nicht die Rede seiner Gegner mitteilen will, welche er im Conjunctiv berichten würde. Er hat sich ausserdem im Eingang einen Gedächtnisfehler zu schulden kommen lassen, indem er schreibt: quod teneret, wie in Apoc. 2₁₄, während der Urtext hat ὅτι ἀφείλες; das erstere bedeutet: „weil du die Jezabel in der Gemeinde behältst“ und passt daher sehr schlecht zu dem Zweck des Kallist, da mit den Worten: „ich zürne dir, weil du die Jezabel in der Gemeinde behältst“ das Gegenteil von dem, was Kallist wollte, ausgesagt wäre. Auch der Übergang von der dritten Person in die erste (servos meos) ist sehr auffallend und erklärt sich nur aus der verwickelten Construction Tert.s, während die Gegner, wenn sie das Citat für ihren Zweck zurechtschnitten, denselben an geeigneterer Stelle vollziehen konnten. Vermuten möchte man, dass bei ihnen das Citat etwa folgendermassen gelautet: posuit paenitentiae auxilium; spiritus enim de muliere Jezabel dicit: largitus sum etc. Tert. hat dann aus dem Gedächtnis ungenau den Anfang des Citates und die genauere Einleitung desselben hinzugefügt.

Ein Problem bieten die beiden auf das Citat folgenden Sätze dar: *bene autem quod apostolis et fidei et disciplinae regulis convenit. sive ego enim, inquit, sive illi, sic praedicamus.* Beginnt Tert. mit diesen Worten seine Widerlegung oder haben die Gegner ihr Citat damit geschlossen? Der erste Satz heisst jedenfalls: „gut aber ist, was mit den Aposteln und den Glaubens- und Sittenregeln stimmt“¹⁾. Was würde derselbe hier im Munde Tert.s besagen? Er hat ausgeführt: Wozu der Streit über Paulus, da ja auch Johannes den Gegnern recht zu geben scheint? als ob er in der Apokalypse die Hülfe der Busse für Hurerei festsetzte, wo der Geist dem Engel der Thyatirener die Anweisung über Jezabel giebt: ich habe ihr eine Frist zur Busse gesetzt, darnach will ich sie verderben. Gut aber ist u. s. w.“, fährt er dann fort. Sollte mit diesem Satz die Widerlegung Tert.s einsetzen, so könnte man darin nur den Grundsatz ausgesprochen finden, welcher für den richtigen Schriftgebrauch zu gelten habe, von den Gegnern aber übertreten sei. Er müsste dann aber der gegnerischen Argumentation viel schärfer und energischer entgegengestellt sein als es durch *autem* geschieht; denn dieses drückt keinen Gegensatz aus, sondern führt einen Gedanken weiter²⁾. — Dagegen wird der Zusammenhang verständlich, wenn man annimmt, dass die Gegner ihr Citat mit jenem Satz geschlossen haben. Sie hätten dann etwa gesagt: „Paulus wird von Johannes unterstützt, welcher Apoc. 2₂₀ deutlich die Hülfe der Busse für Hurerei festgesetzt hat. Gut aber ist, was mit den Aposteln und den Glaubens- und Sittenregeln übereinstimmt; denn sei ich es, spricht er, seien sie es, so predigen wir.“ Tert. fährt dann fort: „Ja, ganz recht, daher ist es für die ganze Religion von Wichtigkeit, dass man nicht glaubt, Johannes habe etwas zugestanden, was Paulus abgeschlagen hat“³⁾; er nimmt also mit ebenso feiner wie scharfer Ironie die

1) *bene quod* ist hier nicht die sonst mehrfach bei Tert. vorkommende Redewendung: gut, dass, so *de idol.* 5, *Apol.* 7, *de iei.* 13, *de carne Chr.* 21, denn wenn man hier so übersetzen wollte, so würde dem Satze das Subject fehlen, da sich aus dem Zusammenhange ein solches nicht ergänzen lässt.

2) Tert. hätte vielmehr schreiben müssen: *Sed bene est nihil nisi quod etc.*

3) *totius itaque sacramenti interest nihil credere ab Iohanne concessum, quod a Paulo sit denegatum.* p. 262, 10.

Worte seiner Gegner als Grundlage ihrer Widerlegung auf. Es ist hierbei vorläufig angenommen, dass Tert. den Satz: *sive ego enim inquit sive illi sic praedicamus* in dem Sinne seiner Gegner verstanden habe, wenn er ihn so deutet, als ob sie damit die notwendige Übereinstimmung zwischen Paulus und Johannes behaupten wollten; deshalb wurde zunächst vorausgesetzt, dass als Subject zu „inquit“ Paulus zu denken sei. Aber es springt in die Augen, dass, in diesem Sinne verstanden, das Citat gar nicht beweist, was es beweisen soll; es handelt sich für die Gegner Tert.s nicht um die Übereinstimmung der Apostel unter einander, sondern ihre These ist: „gut ist das, was mit den Aposteln und den Glaubens- und Sittenregeln übereinstimmt“; jede neue Bestimmung muss sich also dadurch als christlich legitimieren, dass sie mit den Aposteln d. h. mit der kanonischen Sammlung apostolischer Schriften und den Glaubens- und Sittenregeln d. h. den unter dem Titel *ἀποστολικὴ παράδοσις* zusammengefassten Glaubens- und Lebensordnungen stimmt. Die Träger dieser Überlieferung sind aber die Bischöfe, die vom heil. Geist geleitet werden; also ruht ihre Auctorität darin, dass sie auf den heil. Geist als Urheber zurückgeht. In dem Satze, welcher das Citat: Apok. 2₂₀ einleitet, ist nun ohne Zweifel spiritus Subject, es macht daher auch keine Schwierigkeiten, spiritus als Subject zu inquit zu ergänzen. Dann wäre ein Wort des Paulus als Ausspruch des heil. Geistes citiert; dies ist auch in einer um 220 entstandenen Schrift keineswegs undenkbar¹⁾. Wir haben hier demnach dieselbe Vorstellung wie Act. 15₂₈: *ἔδοξεν γὰρ τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ καὶ ἡμῖν, μηδὲν πλέον ἐπιτίθεσθαι κτλ.* Der Beschluss des Apostelconcils erhält für die Christen verpflichtende Kraft, weil der heil. Geist und die Apostel in demselben zusammenstimmen; ebenso hat die Verfügung Kallists deshalb Gültigkeit, weil ihre Übereinstimmung mit den Aposteln und dem heil. Geist erwiesen ist.

n. Ohne Zusammenhang mit dem Citat aus der Apoka-

1) Weiss, Einl. in das N.T. S. 64. Vielleicht hat auch Tert. spiritus sanctus als Subject zu inquit ergänzt; wenigstens sagt er: *hanc aequalitatem spiritus sancti qui observaverit, ab ipso deducetur in sensus eius* (p. 262, 11). Dann hätte er erklärt: der hl. Geist sagt: so wie ich predigen die Apostel; da also die Predigt der Apostel mit der des heil. Geistes stimmt, so können die Apostel unter sich nicht differieren.

lypse benutzen Tert.s Gegner auch ein Wort aus dem 1. Brief des Johannes: *de epistola quoque Iohannis carpunt statim. dictum est: sanguis filii eius emundat nos ab omni delicto* (p. 263, 11). Wo das Wort im Zusammenhang ihrer Argumentation gestanden hat, ist schwer zu sagen; wahrscheinlich kam im Satz vorher *deus* vor, was aus dem „*filii eius*“ zu schliessen ist¹⁾. Um den Schutz dieses Wortes seinen Gegnern zu entziehen, geht Tert. auf den Zusammenhang des Briefes ein und weist nach, dass es hiernach bedeute: das Blut Jesu Christi bewahrt uns rein vor aller Sünde, sodass wir keine thun. Fortfahrend führt er dann mit den Worten: *sed subicit, inquis*²⁾, 1 Joh. 1_{8.9} als Einwand seiner Gegner ein und weist denselben dadurch zurück, dass er *delictum habere* v. 8 durch *deliquisse* d. i. „gesündigt haben“ als Präteritum interpretiert. Mit *eo amplius*³⁾ citiert er dann 1 Joh. 2_{1.2} als weitere Einrede, die er aus dem ferneren Zusammenhang des Briefes widerlegt. Harnack und Preuschen haben hieraus den Schluss gezogen, dass die Gegner auch 1 Joh. 1_{8.9}, 2_{1.2} mit benutzt haben. Ich habe mich trotz sorgfältigster Prüfung der Stellen nicht davon überzeugen können. Meiner Ansicht nach liegt die Sache so: Tert. hat bei seinen Gegnern den Spruch gefunden: *Sanguis filii eius emundat nos ab omni delicto*; um ihre Deutung desselben zu widerlegen, beleuchtet er den Zusammenhang und zieht die unmittelbar vorhergehenden Worte heran. Damit lenkt er aber den Blick seiner Gegner auf das unmittelbar folgende, woraus sich Einwände gegen seine Deutung erheben lassen. Diese lässt er sie vorbringen. Dass die Worte mit „*sed subicit*“ „*eo amplius*“ eingeführt werden, erweckt nicht den Anschein, als ob

1) Da der griechische Text auch *τὸ αἷμα Ἰησοῦ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ* hat, so könnte möglicherweise das „*eius*“ auf eine mechanische Herübernahme des Verses zurückzuführen sein; da Kallist aber sonst die Citate für seinen Zusammenhang passend umformt, so ist dies nicht gerade sehr wahrscheinlich.

2) *si dicamus nos delictum non habere, seducimus nosmet ipsos et veritas non est in nobis. Si confitemur delicta nostra, fidelis et iustus est, ut dimittat ea nobis et emundet nos ab omni iniustitia* (p. 264, 2ff.).

3) *eo amplius, filioli, haec scripsi vobis, ne delinquatis, et si deliqueritis advocatum habemus apud deum patrem Iesum Christum iustum, et ipse placatio est pro delictis nostris. secundum haec, inquis, et delinquere nos et veniam habere constabit.* (p. 264, 9ff.)

sie von vornherein im Zusammenhang mit dem Citat: Sanguis filii etc. vorgebracht waren. Doch ist es schwer, ein einigermaßen sicheres Urteil hierüber zu gewinnen.

2. Der Zusammenhang zwischen den einzelnen Argumenten.

Die Argumente, welche aus der Schrift Tert.s als Eigentum seiner Gegner ermittelt sind, beweisen unabhängig von einander für den Satz: „Sünden des Ehebruchs und der Hurerei können von der Kirche vergeben werden“ teils nichts teils sehr wenig. Die Argumente a (von der Güte Gottes), b (der Satz: *venia est fructus paenitentiae*), c (die Arche), d, f (vom verlorenen Groschen, Schaf und Sohn) g (Ez. 34₂ ff.), h (dass die Busse nicht von den Heiden, sondern von den Christen verlangt wird), beweisen zu viel, da hier nirgends eine Einschränkung der vergebaren Sünden auf Hurerei und Ehebruch auch nur im entferntesten angedeutet ist. Die Punkte i (Verkehr des Herrn mit Ehebrechern), k (Verfahren Pauli gegen den Blutschänder), m (Citat aus der Apokalypse) besagen aber für die schwebende Frage zu wenig, weil es sich hier um einzelne Fälle handelt, welche man zu verallgemeinern nicht ohne weiteres das Recht hat. Es lässt sich daher a priori vermuten, dass die Argumente, welche Tert. einzeln behandelt, von den Gegnern in einen gewissen Zusammenhang mit einander gesetzt sind.

Es lässt sich in der Reihenfolge, in welcher Tert. die einzelnen Gründe seiner Gegner bekämpft, eine logische Anordnung derselben nicht verkennen:

1. Aus dem obersten Satz des christlichen Glaubens: Gott ist die Liebe, wird der oberste Grundsatz christlicher Sittlichkeit, barmherzige Liebe auch gegen sündigende Brüder zu üben, abgeleitet.

2. Die Kirche ist die Arche mit reinen und unreinen Tieren; sie soll also die Sünder nicht austossen.

3. Die Bischöfe haben die Pflicht, die verlorenen zu suchen gemäss den Gleichnissen vom verlorenen Schaf und Groschen.

4. Bedingung der Wiederaufnahme Gefallener ist Busse, wie Christus in der Parabel von den beiden Söhnen lehrt; von den Christen, nicht von den Heiden wird diese Busse verlangt,

da nur der, welcher weiss, was seine Pflicht ist, seine Sünden bereuen kann.

5. Der Herr hat durch seinen Verkehr mit Ehebrechern diesen ein Anrecht auf die verzeihende Gnade gegeben.

6. Die Apostel haben gegen Unzüchtige Erbarmen walten lassen: Paulus gegen den Blutschänder in Corinth, Johannes gegen das unzüchtige Weib Isabel.

Diese Anordnung scheint nicht von Tert., sondern von seinen Gegnern herzurühren; die Fortschritte in seiner Ausführung werden offenbar durch den Gedankengang seiner Gegner bestimmt. Dies zeigt sich

1. in mehreren Übergängen: a parabolis licebit incipias, — — — c. 7 (p. 230, 21) Excusso igitur iugo in ethnicum disse- rendi parabolas et semel dispecta vel recepta necessitate non aliter interpretandi quam materia propositi est, contendunt iam nec competere ethnicis paenitentiae denuntiationem — — c. 10 (p. 239, 1) Exinde quod ad evangelium pertinet, parabolarum quidem discussa iam quaestio est. si vero et factis — — — c. 11 (p. 241, 1) Itaque isti, qui alium paracletum in apostolis et per apostolos receperunt, quem nec in prophetis propriis agnitum iam nec in apostolis possident, age nunc vel de apostolico instrumento doceant maculas carnis post baptisma respersae paenitentia dilui posse. c. 12 (p. 241, 18);

2. in einigen Abweichungen von dem Princip, welches der Anordnung zu Grunde liegen müsste, wenn sie von Tert. herührte:

a. die Stelle Ez. 34₂ behandelt Tert. mit den Parabeln vom verlorenen Schaf und Groschen zusammen c. 7¹⁾, während er sie eigentlich in cap. 6 hätte erledigen müssen, wo er seine Stellung zum A.T. principiell klar stellt; der Grund für diese Abweichung kann nur darin liegen, dass seine Gegner die Stelle in diesem Zusammenhang citierten und er sich ihrem Gedankengang anschloss;

b. die Berufung auf Hermas weist er c. 10 ab²⁾, nachdem er den Grundsatz widerlegt hat, dass die Ankündigung der

1) denique si meministi prophetarum, cum pastores increpantur, puto Ezechielis est vox — — — p. 233, 7.

2) sed cederem tibi, si scriptura pastoris, quae sola moechos amat, divino instrumento meruisset incidi — — — p. 240, 11.

Busse sich nur auf die Christen beziehen könne; eigentlich musste diese principielle Abweisung des Hirten in c. 20 gegeben werden¹⁾, wo er Barnabas citieren will und deshalb darzuthun hat, weshalb dieser vor jenem den Vorrang behauptete; der Grund, weshalb er schon c. 10 sich mit Hermas auseinandersetzt, kann wiederum nur darin liegen, dass er seine Widerlegung durch den Gedankengang seiner Gegner bestimmen lässt.

Darnach ist es wahrscheinlich, dass Tert. eine Schrift vor sich hatte, in welcher die von ihm in den capp. 6—13 abgewiesenen Gründe im Zusammenhang vorgebracht waren.

Dies lässt sich noch durch mehrere andere Momente erhärten.

1. Es kann kein Zweifel sein, dass die Parabeln vom verlorenen Schaf und Groschen benutzt sind, um daraus die Pflicht der Bischöfe, das verlorene zu suchen, abzuleiten, und dass diese Anwendung durch Hinzufügung von Ez. 34₂ ff. eindringlicher gemacht ist; es ist ferner sicher, dass diese Gleichnisse mit der Schlussdrohung aus einer Schrift entlehnt sind, die, wenn sie nicht auf Kallists Autorschaft zurückgeht, jedenfalls unter seiner Autorität stand (S. 73). Zu dieser selben Schrift muss nun auch das Gleichnis vom verlorenen Sohn mit seiner Auslegung gehört haben; dies ist schon S. 73 wahrscheinlich gemacht; es lässt sich dies aber auch noch aus der Stelle: — *inque eum hominis exitum quantis potes misericordiae inlecebris bonus pastor et benedictus papa contionaris et in parabola ovis capras tuas quaeris*, schliessen. Wie die Anrede *bonus pastor*, welche Tert. hier dem Kallist giebt, ironisch Bezug darauf nimmt, dass er, indem er sich auf das Gleichnis vom verlorenen Schaf beruft, als guter Hirte gelten will, so bezieht sich die Anrede *benedictus papa* „gesegneter Papa“ sicher darauf, dass er auch als guter Vater den verlorenen Sohn wieder aufnehmen will; er hat sich also auch auf die Parabel vom verlorenen Sohn berufen. Übrigens ist es schon an und für sich wahrscheinlich, dass in einer Schrift, wo die beiden ersten Gleichnisse aus Lc. 15 benutzt waren, auch das dritte nicht fehlte. Auf eben diese Schrift scheint Tert. aber auch cap. 10 init. Bezug zu nehmen, sodass auch die Ausführung darüber, dass von den Heiden keine Busse verlangt werden könne (S. 77f.), mit dem Wort

1) vgl. Preuschen, a. a. O. S. 30 II.

aus Hermas als Abschluss dazu gehört hätte. Denn dieser Abschnitt ist mit dem vorigen dadurch verbunden, dass auch er jedenfalls auf Kallist zurückgeht. Wollte man hier an zwei verschiedene Schriften denken, so müssten diese beide etwa zu gleicher Zeit erschienen, beide aus der Partei des Kallist stammen, die letztere ziemlich sicher, die erstere höchst wahrscheinlich ihn selbst zum Verfasser haben¹⁾, und Tert. hätte aus der einen gerade ein Stück aufgenommen, welches sich sehr gut in den Gedankengang der anderen einfügte, den er eben abgebrochen; dies würde voraussetzen, dass beide Schriften bezüglich gewisser Partien auch im Gedankengang übereingestimmt hätten. Diese Annahme ist doch recht unwahrscheinlich und man wird daher sich zu der einfacheren entschliessen müssen, dass die unter d, e, f, g, h behandelten Argumente der Gegner Tert.s aus einer von Kallist selbst herrührenden Schrift entnommen sind, in welcher sie eine zusammenhängende Ausführung bildeten.

2. Ein weiteres zusammenhängendes Stück einer Schrift Kallists wird von den unter k, l, m behandelten gegnerischen Argumenten gebildet. Es ist S. 83f. nachgewiesen, dass Kallist selbst sich auf das Verfahren des Paulus gegen den Blutschänder zur Verteidigung seiner Praxis berufen haben muss; es ist S. 85f. wahrscheinlich gemacht, dass er in demselben Zusammenhang auch 2 Cor. 12₂₁ citiert hat. Tert. berichtet nun weiter, dass die Gegenpartei auch Apoc. 2₂₀ vorgebracht habe, und es ist S. 90f. versucht, zu beweisen, dass dies Citat durch den Satz: *bene autem quod apostolis et fidei et disciplinae regulis convenit* geschlossen ist. Dieser Satz setzt voraus, dass der Abschnitt, welchen er beschliesst, eine Berufung auf mehrere Apostel enthielt. Man darf daher als sicher annehmen, dass dem Citat aus Johannes ein solches aus Paulus vorangegangen ist, und damit dürfte bewiesen sein, dass die Verweisung auf das Verfahren Pauli gegen den Blutschänder²⁾, die Stelle

1) Die Rückbeziehung auf c. 7 (p. 230, 22) in den Worten: *cui ille, si forte, patrociniabitur pastor, quem in calice depingis* (wobei Kallist angeredet ist), stellt es m. E. ausser Zweifel, dass auch derjenige, welcher sich c. 7 auf „die Malereien unserer Kelche“ berufen hat, Kallist ist.

2) Unentschieden bleibt natürlich noch, ob die Deutung des *interitus carnis* auch in dieser Schrift stand.

2 Cor. 12₂₁ und das Citat Apoc. 2₂₀ einen Abschnitt in einer Schrift des Kallist dargestellt haben.

3. Allein der Satz *bene autem etc.* führt noch weiter; er setzt voraus, dass die Ausführung, an deren Ende er steht, auch die Übereinstimmung des von den Gegnern Tert.s verteidigten Satzes: Ehebrecher können, wenn sie Busse gethan haben, wieder in die Gemeinde aufgenommen werden, mit der *regula fidei* und der *regula disciplinae* nachgewiesen hat. Nun ist die *regula disciplinae* in der Schrift, welche S. 95. 96 dem Kallist zugewiesen ist, aus den Gleichnissen von Luc. 15 abstrahiert: die Pflicht der Bischöfe, das verlorene zu suchen, und die an den Sünder zu stellende Bedingung der Busse. Es ist also gewiss, dass die beiden Stücke, von denen sich das eine aus den unter d, e, f, g, h und das andere aus den unter k, l, m behandelten Argumenten des Kallist zusammensetzt, aus einer und derselben Schrift entnommen sind.

Mit diesen beiden Abschnitten ist aber diese Schrift noch nicht vollständig; denn in derselben soll auch die Übereinstimmung der Busspraxis Kallists mit der *regula fidei* nachgewiesen sein. Dies ist nun geschehen in dem unter a behandelten Argument: *Deus bonus et optimus etc.* Es ist nun S. 65 als höchst wahrscheinlich nachgewiesen, dass die Schrift, aus welcher Tert. c. 2 init. citiert, von Kallist herrührt. Man wird daher nicht fehlgehen mit der Annahme, dass auch dieses Stück ein Teil derselben Schrift Kallists ist, welcher die Argumente d—h und k—m zugewiesen werden mussten.

4. Dreizehn einzelne Gründe sind es, welche Tert. widerlegt; neun davon gehören einer Schrift des Kallist für die Vergebbarkeit der Fleischessünden an; es ist daher mehr als wahrscheinlich, dass auch die übrigen vier (zu denen übrigens als fünfter die Deutung des *interitus carnis* auf die *exomologesis* kommt) in dieser Schrift ihren Platz gehabt haben. Nahezu gewiss ist dies bei dem unter i behandelten, wo aus dem Verkehr des Herrn mit Ehebrechern argumentiert wird; es würde geradezu eine Lücke entstehen, wenn zwischen dem Beweis aus den Gleichnissen des Herrn und dem aus dem Verfahren der Apostel nicht der aus Jesu Thaten den Übergang gebildet hätte. Sicher ist auch wohl, dass das Bild von der Arche (s. S. 67f.) vor dem Beweis aus den Gleichnissen gestanden hat, selbst ein



Gleichnis. Es kann auch als überwiegend wahrscheinlich gelten, dass die Erklärung des *interitus carnis* in dieser Schrift gestanden hat, da der auffallende Ausdruck eine Interpretation verlangte, und eine andere Schrift, aus welcher Tert. die betr. Stelle entlehnte, neben der des Kallist nicht nachgewiesen werden kann. Freilich die beiden Argumente b und n lassen sich nicht ohne weiteres auf Grund der Stellen, die ihnen Tert. anweist, in den Zusammenhang der Schrift Kallists eingliedern; aber damit ist noch nicht bewiesen, dass sie nicht zu ihr gehört haben können; vielmehr muss man jetzt annehmen — falls nicht nachgewiesen wird, dass sie aus einer andern Schrift stammen — dass sie zu dieser gehört haben und durch die Art, wie Tert. seine Widerlegung einrichtete, aus ihren ursprünglichen Stellen verschoben wurden.

Es bliebe jetzt noch die Thatsache zu erklären, dass Tert. seinen Gegner bald als eine Einzelpersönlichkeit, bald als eine Mehrzahl behandelt. Preuschen hat alle Stellen zusammengestellt, wo Tert. seine Gegner allgemein als *diversa pars* oder ähnlich bezeichnet, wo er sie im Plural und wo im Singular reden lässt (a. a. O. S. 18 ff.). Es ergibt sich daraus als zweifellos, dass er auch da den Plural gebraucht, wo er nur Kallist persönlich im Auge haben kann, so cap. 1, wo er sich über dessen „Edict“ ereifert; er gebraucht hier kein einziges Mal den Singular, sondern redet von seinen Gegnern immer wie von einer unbestimmten Mehrheit. Kallist ist für ihn eben der Vertreter einer grossen Partei, der Psychiker, der keineswegs allein für die laxen Sittenzucht verantwortlich ist; er bringt in seiner Schrift nur die Gedanken zum Ausdruck, welche in der Grosskirche die weiteste Verbreitung gefunden hatten; die Gründe, welche er vorbringt, hat er gewiss nicht selbst hervorgesucht, sondern er hat vielleicht nur das gesammelt und in ein System gebracht, womit man von den verschiedensten Seiten eine mildere Sittenzucht forderte. Daher verschwindet er bei Tert. oft in seiner Partei, und nur, wenn des Afrikaners Zorn ganz besonders heftig hervorbricht, wendet er sich gegen die Person des Kallist.

IV. Der Zusammenhang der Schrift für die Vergebbarkeit der Unzuchtsünden mit der Verfügung Kallists.

Es ist durch die bisherige Untersuchung folgendes Resultat gewonnen: Kallist hat neben der Verfügung, die er erlassen, in einer Schrift den Beweis für die Vergebbarkeit der Unzuchtsünden geliefert; dieselbe ist mit dem Erlass gleichzeitig erschienen, da Tert. sie mit diesem zusammen bekämpft, und sie soll das Verfahren Kallists rechtfertigen. Es liegt daher die Frage nahe: Ist sie nicht vielleicht ein Teil seines Erlasses gewesen, sodass man es hier mit einer motivierten Verfügung, mit einer vollständigen „Ablassbulle“ zu thun hätte? Diese Frage ist aus zwei Gründen entschieden zu bejahen:

1. Es ist S. 55 constatiert, dass die Ausführungen, welche Tert. c. 21 gegen Kallist richtet, notwendig voraussetzen, dass dieser sich auf die Praxis der Apostel berufen hat, um sein Verfahren gegen die Unzüchtigen zu verteidigen; denn Tert. sagt ihm: Wenn auch die Apostel derartige Sünden vergeben haben, so folgt daraus nichts für dich; denn sie haben es kraft ihrer potestas gethan, du bist ihr Nachfolger aber nur in der disciplina, nicht in der potestas. Darnach ist klar: Kallist hat sein Recht, Fleischessünden zu vergeben, aus der Praxis der Apostel abgeleitet; er muss diese Praxis daher in demselben Zusammenhang dargelegt haben, in welchem er jenes Recht für sich in Anspruch nimmt. Es muss also der Abschnitt, in welchem Kallist apostolische Würde für sich in Anspruch nimmt, sich unmittelbar an seine Berufung auf das Verfahren der Apostel angeschlossen haben. Dieses ist aber in dem letzten Abschnitt der Schrift „für die Vergebbarkeit der Unzuchtsünden“ dargelegt, der Nachweis, weshalb Kallist Nachfolger der Apostel, besonders des Petrus sei, steht in dem ersten Satze des „Edictes“; dieser schliesst sich also an den letzten der Schrift „für die Vergebbarkeit der Unzuchtsünden“.

2. Ein weiterer Beweis dafür ist die Anlage von Tert.'s Gegenschrift. Hat man es mit zwei Schriften zu thun, dem

„Edict“ und der Schrift „für die Vergebbarkeit der Unzucht-sünden“, so ist nicht zu verstehen, weshalb Tert. einen Satz aus der ersteren an die Spitze seiner Gegenschrift stellt wie c. 1: Ego et moechiae etc., dann die zweite Schrift widerlegt c. 2—20 und endlich erst c. 21. 22 auf die Ausführungen zu sprechen kommt, welche den c. 1 citierten Satz unmittelbar begründen, und das alles, ohne auch nur mit einem Wort anzudeuten, dass er es mit zwei Schriften zu thun hat. Alles erklärt sich aber aufs beste und einfachste, wenn man annimmt, dass Tert. mit dem Satz, welcher die Pointe der ganzen Kundgebung enthielt, zunächst die sträfliche Erschlaffung der Sittenzucht constatierte und dann die Gründe widerlegt, welche den Satz stützen sollten, indem er sich genau dem Gedankengange anschliesst, welchen die Gegner eingeschlagen hatten. Dadurch kam es natürlich, dass er die Argumente, welche mit dem „Edictsatz“ unmittelbar verbunden waren, am Schluss widerlegte.

Demnach hat das „Edict“ folgenden Gedankengang gehabt:

Gott ist gut und barmherzig; er will lieber die Busse des Sünders als seinen Tod; daher müssen auch die Menschen als seine Kinder barmherzig sein, gern ihre Sünden sich vergeben und nicht über ihren Bruder richten. (Es muss das Unkraut mit dem Weizen wachsen d. h. die Sünder müssen in der Kirche bleiben)¹⁾; denn sie ist in der Arche Noahs vorgebildet, welche reine und unreine Tiere barg. Ja, die Sünder müssen aufgesucht werden, wie der Herr durch die Gleichnisse vom verlorenen Groschen und verirrtten Schaf, das der Hirt auf den Schultern zurückbringt, lehrt. Denn in diesem hat man einen Christen zu sehen, welcher sich von der Kirche getrennt hat; er muss aufgesucht und zurückgerufen werden; was wiedergewonnen werden kann, ist nur verloren, wenn es draussen bleibt. Wehe den Hirten, welche dies versäumen! (Wie Gott den reuigen Sünder wieder annimmt, lehrt der Herr in der Parabel von den beiden Söhnen.) Denn der jüngere der-

1) Das Gleichnis vom Unkraut würde hier einen recht guten Übergangsgedanken bilden, doch lässt sich nach dem S. 68 Anm. 3 Bemerkten durch nichts wahrscheinlich machen, dass es in der Tert. vorliegenden Schrift berührt ist. Hier ist es ergänzend eingefügt, weil der Gedanke Kallist jedenfalls nicht fremd war.

selben ist ein Christ, welcher von Gott, seinem Vater, entfernt sein Vermögen, die Gnadengüter der Taufe, vergeudet. Wenn ein solcher auch dem Fürsten der Welt seinen Dienst angeboten hat und von ihm mit dem Weiden der Säue beauftragt ist, so wird er doch, wenn er zum Vater zurückkehrt, ein neues Gewand und einen Ring empfangen. Hiermit verkündigt Gott nicht den Heiden die Möglichkeit der Busse — denn ihre Sünden geschehen in Unwissenheit —, sondern den Christen, welche wissen, was sie verloren haben und wiedergewinnen, wenn sie Busse thun. Dem Knechte Gottes ist einmal Gelegenheit zur Busse gegeben. (Gott will ja lieber die Busse des Sünders als seinen Tod und) das Blut seines Sohnes macht uns rein von aller Sünde. Der Sünder aber, der reuig umkehrt, muss wieder in die christliche Gemeinde aufgenommen werden; denn die Vergebung ist die Frucht der Busse Auch durch seine Thaten hat der Herr den Grundsatz, reuige Sünder nicht von der Gemeinschaft fernzuhalten, ausgesprochen, wenn er dem sündigen Weibe die Berührung seines Leibes gestattet und der samaritanischen Hure sich zu erkennen giebt. Ihm folgend haben die Apostel gegen Ehebrecher Milde walten lassen; Paulus nimmt im zweiten Brief an die Korinther denselben Blutschänder, welchen er im ersten dem Teufel zur Vernichtung des Fleisches übergeben hatte, wieder auf. Die Vernichtung des Fleisches bedeutet Ertötung desselben durch die bei der Busse üblichen Kasteiungen; so hat Paulus auch andere dem Satan übergeben, damit sie gebessert würden. Also die Sünder, auch wenn sie sich der scheusslichsten Unzuchtsünden schuldig gemacht haben, werden nur für bestimmte Zeit aus der Gemeinde ausgeschlossen; nach geleisteter Busse sollen sie wieder aufgenommen werden; deshalb verfügt Paulus auch in demselben Brief die Wiederaufnahme anderer Unzüchtiger. Auch Johannes befolgt diesen Grundsatz; denn Apoc. 2₂₀ ff. setzt der Geist der Jezabel eine Frist zur Busse. Gut ist aber, was mit den Aposteln und den Regeln des Glaubens und der Sittenzucht stimmt.

Wenn es daher feststeht, dass die Apostel solche Sünden vergeben haben, so hat auch die Kirche das Recht, Sünden zu vergeben, und weil der Herr mit seinem Wort an Petrus Mt. 16₁₈ auf die dem Petrus verwandte Gemeinde dieses Recht übertragen hat, so vergebe ich die Sünden des Ehebruchs und der

Hurerei denen, die Busse gethan haben, wenn sie von einem Märtyrer Verzeihung erhalten.

In diesen Gedankenzusammenhang sind auch die Sätze: *venia est fructus paenitentiae* und *sanguis filii eius emundat nos ab omni delicto* eingefügt. Weshalb sie vermutlich an die Stellen gehören, an welche sie gesetzt sind, wird unten erörtert werden.

V. Die Reconstruction der Verfügung Kallists.

Nachdem im vorigen die Grundlagen für eine Wiederherstellung des Kallistischen Erlasses gewonnen sind, soll im folgenden der Versuch einer Reconstruction gemacht werden. In einem Commentar werde ich die notwendigen Ergänzungen und Umformungen Tertullianischer Sätze zu rechtfertigen versuchen, soweit es noch nicht geschehen ist. Die Stellen, die ich in ihrem Wortlaut nicht mit Sicherheit herzustellen vermag, sind durch Schlangenlinien (~~~~~), diejenigen, durch welche ein notwendiger Zwischengedanke frei ergänzt wird, durch kleineren Druck kenntlich gemacht. Auch bei diesen letzteren ist möglichst Rücksicht auf den Text Tertullians genommen, da sich hier sicher noch manche Anklänge an die Ausdrucksweise Kallists finden, die ein mehr oder minder glücklicher Tastsinn vielleicht zu entdecken vermag. Übrigens bin ich mir wohl bewusst, dass in diesem Reconstructionsversuch auch das „Sichere“ immer problematisch bleibt und keineswegs über jeden Einwand erhaben ist. Aber wenn man bei einem solchen Reconstructionsversuch nicht in jeder irgendwie auffallenden Stelle etwas sucht, so wird man schliesslich in keiner etwas finden.

. ¹⁾
 Deus bonus et optimus est et misericors et miserator et miseri-
 cordiae plurimus, quam omni sacrificio anteponit, non tanti
 ducens peccatoris mortem quam paenitentiam, salutificator om-
 5 nium hominum et maxime fidelium²⁾. itaque et filios dei mi-
 sericordes et pacificos esse oportebit, donantes invicem sicut et
 Christus donavit nobis, non iudicantes ne iudicemur. domino
 enim suo stat quis vel cadit: tu quis es ut servum iudices alie-
 num? dimitte et dimittetur tibi
 10 [3) Sinite zizania crescere cum tritico id est in ecclesia
 peccantes] Nam arca Noachi in similitudinem
 ecclesiae facta est⁴⁾, in qua canes et lupi et corvi omniaque munda
 immundaque fuerunt⁵⁾; sic in ecclesia oportet esse consimiliter⁶⁾ . . .
 Peccatorem requirendum esse dominus
 15 docet⁷⁾ parabolis, ubi est ovis perdita a domino requisita
 et humeris eius revecta⁸⁾ et⁹⁾ drachma in domo amissa id est
 in ecclesia, ad lucernae lumen reperta id est ad dei verbum¹⁰⁾.
 — ad illius pecudis interpretationem procedunt ipsae picturae
 calicum nostrorum, in quibus perlucet eam non in ethnicum competere¹¹⁾;

1) Ein einleitender Anfang ist nicht zu ermitteln. Es hat hier wahr-
 scheinlich irgend eine Grussformel gestanden.

2) c. 2 p. 222, 9 s. S. 62 ff. Es ist est ergänzt, weil dem Satze sonst
 das Prädikat fehlt; vielleicht ist das zweite et aus diesem est entstanden;
 möglicherweise ist est aber auch vor dem ähnlichen Wort et ausgefallen.
 „bonus et optimus“ fasse ich als Attribut; denn nur dadurch, dass der
 „gute und höchste“ Gott barmherzig ist, wird bewiesen, dass die Barm-
 herzigkeit auch ein Attribut seiner Kinder sein muss.

3) Wenn das Gleichnis vom Unkraut in der Schrift Kallists gestanden
 hat, so kann es nur hier seinen Platz gehabt haben; da es aber wahr-
 scheinlich nicht darin enthalten war, so ist hier eine Lücke anzunehmen.

4) Die Worte Hippolyts, denen ich hier gefolgt bin (nur statt *ἀλλὰ
 καὶ* ist nam gesetzt), haben nur den Wert einer freien Ergänzung. Vergl.
 Phil. IX. 12 p. 461, 15.

5) Diese Ausführung des Bildes von der Arche scheint traditionell zu
 sein; auch Tert. nennt de idol. c. 24 p. 58, 5 corvus, lupus, canis als Tiere
 der Arche; doch fügt er noch milvus und serpens hinzu.

6) s. Anm. 3. 4.

7) Der Satz ist frei ergänzt, nicht um die hinter consimiliter anzu-
 nehmende Lücke auszufüllen, sondern um die Deutung der Gleichnisse
 richtig vorzubereiten.

8) c. 7 p. 230, 21 s. S. 69 f.

.
 Gott, der vollkommene und höchste, ist barmherzig und ein Er-
 barmer und an Barmherzigkeit der reichste¹, welche er jedem ¹ Joel 2₁₃
 Opfer vorzieht², nicht so hoch den Tod des Sünders achtend ² Hos. 6_{6a}
 als seine Busse³, der Seligmacher aller Menschen und am ³ Ez. 33₁₁
 meisten der Gläubigen⁴. Daher werden auch die Söhne Gottes ⁴ 1 Tim 4₁₀
 barmherzig und friedfertig sein müssen⁵, sich gegenseitig ver- ⁵ Luc. 6₃₆
 zeihend, wie auch Christus uns vergeben hat⁶, nicht richtend, ⁶ Eph. 4₃₂
 damit wir nicht gerichtet werden⁷. Denn seinem eignen Herrn ⁷ Mt 7₁
 steht oder fällt ein Mensch⁸: wer bist du, dass du einen frem- ⁸ Rom. 14_{4b}
 den Knecht richtest?⁹ Vergieb, so wird dir vergeben werden¹⁰. ⁹ Rom. 14_{4a} ¹⁰ Luc. 6_{30b}
 [Lasset das Unkraut mit dem Weizen wachsen ¹¹ ¹¹ Mt. 13₃₀
 d. h. die Sünder in der Kirche.] Denn als ein Abbild der
 Kirche ist die Arche Noahs erbaut, in welcher Hunde und Wölfe
 und Raben und alle reinen und unreinen Tiere gewesen sind; so
 muss es in der Kirche ähnlich sein. Dass der Sünder
 aufgesucht werden muss, lehrt der Herr in den Gleichnissen, wo
 das verlorene Schaf vom Herrn wiedergesucht und auf den Schul-
 tern zurückgebracht¹² und die im Hause d. h. in der Kirche ver- ¹² Luc. 15_{4—7}
 lorene Drachme beim Licht der Laterne d. h. beim Worte Gottes
 gefunden ist¹³. Um jenes Tier richtig zu deuten, braucht man nur ¹³ Luc.
 auf die Malereien unserer Kelche zu blicken, an welchen klar wird, ¹⁵ 8—10
 dass es auf einen Heiden nicht passt; es ist das Schaf nämlich

9) Die Verbindung der Satzglieder durch et darf als ziemlich sicher betrachtet werden.

10) c. 7 p. 232, 5 s. S. 70. Das quasi der indirecten Rede Tert.s ist in id est geändert. Die Änderung stellt höchst wahrscheinlich die Worte Kallists wieder her. Vergl. Harnack, Zs. für Th. u. K. 1891 S. 116.

11) c. 7 p. 230, 22 s. S. 70. Dass Kallist auf das Bild des Hirten auf den Kelchen hingewiesen, scheint aus den Worten: procedant ipsae picturae calicum vestrorum, si vel in illis perlucebit interpretatio pecudis illius utrumne Christiano an ethnico peccatori de restitutione conliniet zu folgen; auf Grund dieses Satzes ist die Stelle hergestellt. Es ist doch sehr wahrscheinlich, dass Tert. einige Ausdrücke und Wendungen von Kallist hergenommen hat, wenn es sich auch nicht exact beweisen lässt. Der letzte Teil des Satzes ist frei ergänzt im Anschluss an die Worte: et tamen ita eam vindicare debebis, ut neges in ethnicum competere, quae in Christianum existimas convenire. Kallist muss jedenfalls die Deutung des Schafes auf einen Heiden ausdrücklich abgelehnt haben, sonst könnte Tert. nicht von

est enim¹⁾ ovis proprie Christianus et grex domini ecclesiae populus et pastor bonus Christus et ideo Christianus in ove intelligendus, qui ab ecclesiae grege erraverit²⁾. debet requiri atque revocari; quod potest recuperari, non perit, nisi foris
 5 perseveraverit³⁾. propterea increpantur pastores, qui ovem perditam in gregem reficere non curaverunt⁴⁾: pastores ecce lac devoratis et lanis vestimini; quod forte est occidistis, quod infirmum est non curastis, quod comminutum est non ligastis, quod expulsum est non convertistis, quod periit non requisistis⁵⁾.
 10 Deum peccatores paenitentia functos in gratiam recipere dominus docet parabola duorum filiorum⁶⁾. duos enim populos in duobus filiis collocat, Iudaicum maiorem, Christianum minorem⁷⁾; filius audit et Iudaeus: maior, qui prior in adoptione Christiano
 reconciliationem dei patris invidet, et Christianus: minor⁸⁾, qui
 15 acceptam a deo patre substantiam utique baptismatis longe

vornherein die Frage so stellen: utrumne Christiano an ethnico peccatori etc., sondern müsste diese Alternative ausdrücklich als von ihm gestellt bezeichnen; so wie er sich ausdrückt, muss man annehmen, dass sein Gegner die Deutung des Schafes auf den Heiden schon hinlänglich zurückgewiesen zu haben glaubt.

1) „est enim“ ist nachdrücklich an den Anfang gestellt, da es einen Gegensatz zu dem, was nicht der Fall ist, einführt. Wenn die Worte hier gestanden haben, so erklärt sich auch am leichtesten, wie sie wegfallen konnten: sed ist bei Tert. an ihre Stelle getreten.

2) c. 7 p. 231, 6 s. S. 71.

3) c. 7 p. 233, 1 s. S. 71.

4) Der Satz ist hergestellt nach p. 233, 12: numquid et de mortuo exprobrat, quod non et illud in gregem reficere curaverint? Es liegt nahe, dass Tert. in diesem Satz sich auf Worte Kallists bezieht; wenn dies der Fall ist, so ist nämlich die Ironie bedeutend schärfer. Kallist sagt: die Hirten werden gescholten, weil sie das verlorene Schaf nicht in die Herde zurückzubringen gesorgt haben; Tert. entgegnet: Sie werden doch nicht auch wegen des toten gescholten, „weil sie dies nicht in die Herde zurückzubringen gesorgt haben“ und äfft seine Sprache damit nach. Propterea ist hinzugesetzt, um den Zusammenhang mit dem vorigen stärker hervortreten zu lassen: weil was wieder gewonnen werden kann, nur verloren ist, wenn es draussen bleibt, so werden die gescholten, welche es draussen lassen und nicht zurückführen.

5) c. 7 p. 233, 8 s. S. 72. 73.

6) Hinter dem Citat aus Ez. ist eine Lücke anzunehmen; es lassen sich kaum Vermutungen darüber anstellen, was hier gestanden haben

nichts anderes als der Christ und die Herde des Herrn der Kirche Volk und der gute Hirte Christus und daher ein Christ in dem Schaf zu sehen, welcher sich von der Herde der Kirche verirrt hat. Er muss aufgesucht und zurückgerufen werden; was wiedergewonnen werden kann, geht nur verloren, wenn es draussen geblieben ist. Deswegen werden die Hirten gescholten, welche das verlorene Schaf nicht in die Herde zurückzubringen gesorgt haben: Hirten, seht die Milch verschlingt ihr und mit der Wolle kleidet ihr euch; was stark ist tötet ihr, für das schwache habt ihr nicht gesorgt; was beschädigt ist, habt ihr nicht verbunden; was vertrieben ist, habt ihr nicht zur Umkehr gebracht; was verloren ist, habt ihr nicht wieder gesucht¹. ¹ Ez. 34₂ ff.

..... Dass Gott die Sünder, wenn sie Busse gethan haben, in den Gnadenstand wieder aufnimmt, lehrt der Herr durch das Gleichnis von den beiden Söhnen². Er stellt nämlich zwei Völker in den beiden Söhnen dar, das jüdische im älteren, das christliche im jüngeren; als Sohn wird bezeichnet, sowohl der Jude, als der ältere, welcher, früher im Kindschaftsverhältnis stehend, den Christen wegen seiner Versöhnung mit Gott, dem Vater, beneidet, — als auch der Christ, als der jüngere, der das von Gott, dem Vater, empfangene Vermögen, natürlich das Gut der Taufe,

² Luc.
15₁₁—32

kann; der folgende Satz ist frei ergänzt zur Einleitung des Gleichnisses vom verlorenen Sohn.

7) Der Satz ist zwar wörtlich aus Tert. entlehnt, beansprucht aber nur den Wert einer freien Ergänzung. Tert. sagt c. 8 p. 234, 9 von seinen Gegnern: *duos enim populos in duobus filiis collocant Iudaicum maiorem; Christianum minorem*; ähnliches hat Kallist jedenfalls geschrieben.

8) c. 8 p. 234, 15 s. S. 74. Der Satz ist reconstruiert nach Tert.s Worten: *licet enim filius audiat et Iudaeus et maior, quia prior in adoptione, licet et Christiano reconciliationem dei patris invidet*. Die Reconstruction stützt sich auf das doppelte *et* des ersten Satzes; wie nämlich aus dem zweiten hervorgeht, braucht Tert. die Formel *licet et*, um den Sätzen das concessive Gepräge zu geben. Daraus erklärt sich im ersten Satz das eine *et*, nämlich höchst wahrscheinlich das vor *maior*. Es fragt sich: was soll dann das erste *et*? und da darf man vermuten, dass Tert. es aus dem Text seines Gegners mit herübergangen hat. Zu der Vermutung führt die auffallende Stellung der Worte *filius* und *maior*; da in den Worten *filius audit* ein Theil des Prädicates vor das Subject *Iudaeus* tritt und der andere Teil *maior* hinter demselben steht, so liegt die Annahme

evagatus a patre prodigit ethnice vivens. si exutus bonis mentis etiam principi saeculi servitium suum tradidit et ab eo porcis alendis praepositus resipuit ad patrem reverti¹⁾, recuperat vestem priorem, indumentum spiritus sancti, et anulum denuo
 5 signaculum lavacri²⁾. neque enim³⁾ ethnicis paenitentia denuntiatur, quorum delicta obnoxia ei non sunt, ignorantiae scilicet imputanda, quam sola natura ream deo facit; porro nec remedia sapiunt quibus pericula ipsa non sapiunt; illic autem paenitentiae constat ratio, ubi conscientia et voluntate delinquitur,
 10 ubi et culpa sapit et gratia, ille luget ille volutatur qui scit et quid amiserit et quid sit recuperaturus, si paenitentiam deo immolarit utique eam magis filiis offerenti quam extraneis; servis enim dei est una paenitentia⁴⁾. deus enim mavult peccatoris paenitentiam quam mortem et⁵⁾ sanguis filii eius emundat nos
 15 ab omni delicto⁶⁾. debet igitur recipi qui peccavit et paeni-

nahe, dass die Worte filius audit noch zu einem andern Subject als Prädicat gehören, für welches maior keine Geltung hatte; dieses Subject kann nur Christianus gewesen sein. Die Construction war demnach bei Kallist: audit filius et Iudaeus — et Christianus; jedes der beiden Subjecte erhält dann durch das maior resp. minor seine charakteristische Näherbestimmung. Will man diese Construction annehmen, so wird man am besten den Inhalt der Sätze quia prior in adoptione und licet et Christiano etc. in einem Relativsatz zusammenfassen und an maior anschliessen. An sich könnte man auch den Causalsatz quia prior etc. beibehalten; aber da die nähere Bestimmung von minor durch einen Relativsatz gegeben wird, so liegt es nahe, dies auch bei maior zu vermuten.

1) c. 9 p. 236, 27 s. S. 74 ff.

2) c. 9 p. 237, 7 s. S. 76 f. Zu indumentum spiritus sancti vergl. de praescr. haer. 36, wo Tert. als Katholiker dasselbe Bild gebraucht.

3) c. 10 p. 239, 4 s. S. 77 ff. Der Anschluss mit neque enim ist gewählt, weil die dialectische Beweisführung, dass die Busse nicht von den Heiden verlangt werden könne, dazu dienen soll, die Deutung des jüngeren Sohnes auf den Christen zu bestätigen.

4) c. 10 p. 240, 10 ff. s. S. 78 ff. Ich bin dem griechischen Text des Pastor gefolgt mit der geringen Änderung, dass *ἐστὶν μία* vor *μετάνοια* gestellt ist. Die lateinische Übersetzung scheint mir im Zusammenhang an dieser Stelle etwas zu viel zu sagen; es kommt nur darauf an, zu beweisen, dass es für den Knecht Gottes eine Busse giebt, dass der Erfolg dieser Busse die Wiederaufnahme in die Gemeinde ist, wird erst im folgenden ausgeführt.

5) s. S. 88 Anm. 1. Da Tert. c. 10 (p. 239, 31) bei der Widerlegung des Grundsatzes, dass die Heiden nicht zur Busse verpflichtet sein könnten,

weit vom Vater entfernt umherschweifend vergeudet durch heidnisches Leben. Wenn er der Güter des Geistes beraubt selbst in den Dienst des Fürsten dieser Welt getreten ist und von ihm mit dem Weiden der Schweine beauftragt wieder in sich gegangen ist, zum Vater zurückzukehren, so gewinnt er wieder das frühere Gewand, die Ausrüstung mit dem heil. Geist, und einen Ring von neuem, das Zeichen der Reinwaschung. Denn nicht den Heiden wird die Busse gepredigt, deren Vergehen ihr nicht unterworfen sind, da sie selbstverständlich der Unwissenheit zuzurechnen sind, welche das Naturrecht allein vor Gott anklagt; also sind auch die Heilmittel nicht für die zu schmecken, welche die Gefahren selbst nicht schmecken; dort aber ist Grund zur Busse vorhanden, wo mit Gewissen und Willen gefehlt wird, wo sowohl die Schuld als auch die Gnade Geschmack hat(?); der trauert, der windet sich, der weiss sowohl was er verloren hat, als auch was er wieder gewinnen wird, wenn er Gott Busse opfert, der dieselbe natürlich mehr seinen Söhnen anbietet als Fremden. Denn für die Knechte Gottes giebt es eine Busse¹. Gott will ja die Busse des Sünders lieber als seinen Tod, und das Blut seines Sohnes reinigt uns von aller Sünde². Daher muss der, welcher gesündigt hat und

¹ Past. Herm. Mand. IV. 1, 8

² 1. Joh. 1,

ganz unvermittelt schreibt: *sed hoc volunt psychici, ut deus iusti iudex eius peccatoris paenitentiam malit quam mortem, qui mortem paenitentia maluit*, so darf man vermuten, dass Kallist in diesem Zusammenhang auf dieses „Fundament seiner Anschauung“ zurückgekommen ist. Wenigstens passt eine Wiederholung dieses Satzes sehr gut an diese Stelle.

6) c. 19 p. 263, 12 s. S. 91 f. Es ist durch nichts zu beweisen, dass das Citat 1 Joh. 1₇ hier seine Stelle gehabt haben müsste. Tert. macht, wie a. a. O. bemerkt, keinerlei Angaben über den Zusammenhang, in welchem es gestanden hat. Unmöglich kann es auf das Citat Apoc. 2₂₀ gefolgt sein; denn dieses hat, wie die beiden abschliessenden Sätze beweisen, am Schlusse eines Abschnittes gestanden, in dessen Zusammenhang auch dieses Wort 1 Joh. 1₇ gehört haben muss. An diesen Platz wird es nun durch seine Form gewiesen; denn *s. filii eius* setzt wahrscheinlich voraus, dass Gott im vorhergehenden Satze Subject gewesen ist (s. S. 92. Anm. 1). Nun ist hier zwar der vorhergehende Satz ergänzt; aber dies trägt wenig aus; denn so weit wie wir die Schrift Kallists herstellen können, lässt sich keine Stelle finden, wo sich ein solcher Satz einfügen liesse. Freilich bleibt immer die Möglichkeit offen, dass das fragliche Citat einem Abschnitt der Schrift Kallists angehört hat, den Tert. bei seiner Polemik im übrigen unberücksichtigt gelassen hat. Über den Zshg. s. d. folg. S. Anm. 1.

tentiam delictorum agit; fructus enim paenitentiae est venia ¹⁾.
 Quod verbis idem ²⁾ et factis pro peccatoribus edidit dominus ut cum peccatrici feminae etiam corporis sui contactum permittit lavanti lacrimis pedes eius et crinibus
 5 detergenti et unguento sepulturam ipsius inauguranti, ut cum Samaritanae sexto iam matrimonio non moechae sed prostitutae, etiam quod nemini facile quis esset ostendit ³⁾.
 Verum etiam apostolicis scripturis docetur moechiae et fornicationis delicta paenitentia dilui posse ⁴⁾. Paulus apostolus in
 10 secunda ad Corinthios eidem fornicatori veniam dedit quem in prima dedendum satanae in interitum carnis pronuntiavit ⁵⁾, scribens: si quis autem contristavit, non me contristavit, sed ex parte, ne vos onerem omnes. satis est talis increpatio quae a multis fit; uti e contrario magis vos donare et advocare, ne
 15 forte abundantiore tristitia devoretur eiusmodi. propter quod oro vos, constituatis in eum dilectionem. in hoc enim et scripsi, uti cognoscam probationem vestram, quod in omnibus obauditis mihi. si cui autem donaveritis, et ego. nam et ego si quid donavi,

1) s. S. 65 f. Es ist mir ziemlich wahrscheinlich, dass am Ende dieses Abschnittes die 4 Sätze gestanden haben: servis dei est una paenitentia; deus mavult paenitentiam peccatoris quam mortem; debet recipi qui peccavit et paenitentiam delictorum agit; fructus paenitentiae est venia. Fraglich ist nur, in welche Beziehungen dieselben zu einander gesetzt sind. So wie der Text hergestellt ist, ergiebt sich der Zshg.: den Knechten Gottes steht eine Busse offen auf Grund der Barmherzigkeit Gottes, welche nicht den Tod des Sünders will, und diese Busse ist nicht erfolglos; denn das Blut des Sohnes Gottes wäscht alle Sünden ab; daraus folgt, dass der büssende Sünder wieder aufgenommen werden muss; denn die Frucht der Busse muss die Verzeihung sein, (weil ja die Busse durch das Blut Christi von Sünden reinigt). Der Satz: sanguis filii eius etc. fügt sich also in diesen Zshg. sehr gut ein. Aber damit soll die Möglichkeit anderer Verbindungen nicht bestritten werden z. B. könnte sich der letzte Satz als kurze Formulierung des durch die ganze Ausführung gewonnenen Resultates ohne enim an den vorhergehenden Satz anschliessen.

2) Es ist wohl eine Lücke anzunehmen; wenigstens erwartet man einen Satz darüber, dass der Herr die Grundsätze, die er in seinen Gleichnissen ausgesprochen, nun selbst im Verkehr mit Ehebrechern zur Anwendung gebracht habe; denn im folgenden Abschnitte ist nur von Unzuchtsünden die Rede. Die ergänzten Worte: quod verbis idem sollen das et vor factis verständlich machen.

3) c. 11 p. 241, 2 s. S. 80. Der einleitende Satz ist nach Tert.s

Busse thut, wieder aufgenommen werden¹; denn die Frucht der Busse ist die Verzeihung. Ganz dasselbe wie durch seine Worte hat der Herr auch durch seine Thaten zu Gunsten der Sünder verfügt z. B. wenn er dem sündigen Weibe sogar seinen Körper zu berühren gestattet, welches mit Thränen seine Füße wäscht und sie mit den Haaren abtrocknet und durch Salbe seine Beerdigung vorahnend einweiht², ebenso wenn er der Samariterin, welche durch ihre sechste Ehe nicht mehr eine Ehebrecherin ist, sondern als eine Prostituierte gelten muss, sogar enthüllt, wer er sei, was er sonst niemandem leicht that³. Aber auch durch die apostolischen Schriften wird dargethan, dass die Unzuchtsünden durch Busse abgewaschen werden können. Der Apostel Paulus hat im zweiten Brief an die Korinther eben demselben Ehebrecher Vergebung gewährt, welchen er im ersten dem Satan zur Vernichtung des Fleisches zu übergeben verfügt hat, indem er schreibt: wenn aber jemand betrübt hat, so hat er nicht mich betrübt, sondern nur zum Teil, damit ich euch nicht alle belaste(?); es ist eine solche Zurechtweisung genug, welche von der Mehrheit erteilt wird, sodass ihr im Gegenteil vielmehr vergeben und ihn herbeirufen könnt, damit nicht vielleicht ein solcher durch übermässige Traurigkeit verschlungen werde. Deswegen bitte ich euch, beweist Liebe gegen ihn. Dazu habe ich auch geschrieben, um eure Bewährung zu erkennen, dass ihr mir in allen Dingen gehorsam seid. Wenn ihr aber jemandem vergeben habt, dann auch ich; denn auch ich (?), wenn ich etwa Vergebung zu gewähren hatte, habe sie

¹ Past. Herm. Mand. IV. 1, 8

² Luc. 7 36—50

³ Joh. 4

Worten: si vero et factis aliquid tale pro peccatoribus edidit dominus reconstruiert, welche sich, wie a. a. O. nachgewiesen, wahrscheinlich ziemlich genau an die Schrift Kallists anschliessen. tale aliquid kann er freilich nicht gesagt haben; es wird durch idem ersetzt.

4) Die Worte sind eine freie Ergänzung, durch welche der Gedankenfortschritt der Schrift ungefähr angedeutet werden soll; der Satz schliesst sich an an die Worte: age nunc vel de apostolico instrumento doceant maculas carnis post baptismum respersae paenitentia dilui posse. Das bestimmt Tertullianische Gepräge des Satzes schliesst aus, dass Kallist mehr als etwa die Wendung „paenitentia dilui posse“ gebraucht haben könnte.

5) c. 13 p. 243, 2 s. S. 81 ff.

donavi in persona Christi, ne fraudemur a satana, quoniam non ignoramus iniectiones eius¹⁾. intelligendum est igitur in interitu carnis officium paenitentiae²⁾; quod videtur ieiuniis et sordibus et incuria omni et dedita opera malae tractationis carnem
 5 exterminando satis deo facere³⁾; fornicator igitur ille⁴⁾ non in perditionem satanae ab apostolo traditus est, sed in emendationem, utique⁵⁾ postea veniam ob interitum id est conflictationem carnis consecuturum igitur et consecutum. plane idem apostolus Hymenaeum et Alexandrum satanae tradidit, ut emendarentur
 10 non blasphemare, sicut Timotheo suo scribit; sed et ipse datum sibi ait sudem angelum satanae, a quo colaphizaretur, ne se extolleret⁶⁾. adimitur igitur peccatoribus vel maxime carne pollutis communicatio, sed ad praesens, restituenda scilicet ex paenitentiae ambitu secundum illam clementiam dei, quae ma-
 20 vult peccatoris paenitentiam quam mortem⁷⁾. secundum hanc regulam apostolus in eadem secunda ad Corinthios et alios fornicatores in communicationem recipiendos constituit, si paenitentiam inissent, in finem epistolae dicens⁸⁾: ne rursus cum venero humiliet me deus et lugeam multos eorum qui ante deliquerunt et paeni-

1) c. 13 p. 243, 5 s. S. 83 f.

2) Der Satz ist reconstruiert im Anschluss an die Worte: hic iam carnis interitum in officium paenitentiae interpretantur (c. 13 p. 244, 22). Die Wendung intelligendum est ist gewählt nach Analogie des Ausdrucks: in ove Christianus est intelligendus.

3) c. 13 p. 244, 24 s. S. 82.

4) Grundlage für diese Ergänzung bildet der Satz: ut ex hoc argumententur fornicatorem immo incestum illum non in perditionem satanae ab apostolo traditum (p. 244, 25 s. S. 82). immo incestum ist jedenfalls Zusatz Tert.s, durch welchen er die Argumentation seines Gegners als unwahrscheinlich hinstellen will, da es eigentlich doch undenkbar sei, dass ein Blutschänder wieder aufgenommen werde. est hinter traditus ist zugesetzt; ein entsprechendes esse fehlt bei Tert. Wie dieses Fehlen zu erklären, hängt mit der Frage nach der Ursprache der Schrift Kallists zusammen.

5) utique ist hier für quasi gesetzt, weil dieses Wort jedenfalls der referierenden Form Tert.s zuzuschreiben ist.

6) c. 13 p. 244, 29 s. S. 81.

7) c. 18 p. 260, 22 s. S. 88 Anm. 1. Es ist mir höchst wahrscheinlich, dass mit diesem Satz das Facit aus der sich an 1 Cor. 2₅₋₁₁ anschliessenden exegetischen Beweisführung gezogen ist. Der Grundsatz, dass die Sünder auf Zeit von der kirchlichen Gemeinschaft ausgeschlossen

gewährt im Namen Christi, damit wir nicht vom Satan betrogen werden, denn wir kennen seine Anschläge wohl¹. Es ist daher unter dem Ausdruck „Verderben des Fleisches“ der pflichtmässige Act der Busse zu verstehen, weil durch Fasten und Schmutz und alle Vernachlässigung und durch die Unterdrückung des Fleisches, welche durch schlechte Behandlung geflissentlich erstrebt wird, Gott Genugthuung zu empfangen scheint. Jener Blutschänder ist also nicht zum Verderben dem Satan vom Apostel übergeben, sondern zur Besserung, indem er selbstverständlich Verzeihung wegen der Vernichtung d. h. der Kasteiung des Fleisches erlangen sollte und daher auch erlangt hat. Ganz unzweideutig hat derselbe Apostel den Hymenaeus und Alexander dem Satan übergeben, damit sie gebessert würden, dass sie nicht lästern, wie er seinem Timotheus schreibt². Aber auch er selbst sagt, ihm sei ein Pfahl gegeben, des Satans Engel, von dem er geschlagen werde, damit er sich nicht überhebe³. Es wird also den Sündern, auch den mit den schwersten Fleischessünden befleckten, die Gemeinschaft entzogen, aber nur für den Augenblick mit der Absicht einer Restitution nach geleisteter Busse gemäss jener Güte Gottes, welche lieber die Busse des Sünders will als seinen Tod. Gemäss dieser Regel hat der Apostel in demselben zweiten Brief an die Korinther auch in betr. anderer Ehebrecher die Wiederaufnahme in die Gemeinde verfügt, wenn sie Busse gethan hätten, indem er gegen Ende des Briefes schreibt: damit nicht wieder, wenn ich komme, Gott mich demütige und ich über viele von denen

¹ 2 Cor.
² 5—11 (vgl.
1 Cor. 5.)

² 1 Tim. 1₂₀

³ 2 Cor. 12,

werden, um nach geleisteter Busse wieder in dieselbe einzutreten, entspricht der Güte Gottes, der lieber die Busse als den Tod des Sünders will. Als Folgerung ist der Satz durch igitur an den vorhergehenden angeschlossen.

8) Der erste Teil des Satzes ist völlig frei ergänzt, durch denselben wird das folgende Citat als Bestätigung dafür hingestellt, dass Paulus sich auch sonst nach der im vorhergehenden Satze aufgestellten Regel gerichtet habe. Ob Kallist es so verwendet hat, ist natürlich nicht mit Sicherheit zu entscheiden. Der Ausdruck in communicationem ist gewählt, weil der Satz „et ceterum non competit eum de communicatione aliquid hic ostendisse“ (p. 252, 6) die Vermutung nahe legt, dass Kallist hier etwas de communicatione gesucht habe. — Der zweite Teil des Satzes hat eine etwas festere Grundlage in den Worten: in finem enim epistolae dicens „ne

tentiam non egerunt super immunditia quam admiserunt for-
 nicatione et vilitate ¹⁾. sed et Johannes ²⁾ in Apocalypsi manifeste
 fornicationi posuit paenitentiae auxilium; spiritus enim de mu-
liere Iezabel dicit ³⁾: largitus sum illi temporis spatium, ut pae-
 5 nitentiam iniret, nec vult eam inire nomine fornicationis. ecce
 dabo eam in lectum et moechos eius cum ipsa in maximam
 pressuram, nisi paenitentiam egerint operum eius. bene autem
 quod apostolis et fidei et disciplinae regulis convenit; sive enim
 ego, inquit, sive illi sic praedicamus ⁴⁾.

10 Si et ipsos beatos apostolos eiusmodi peccata indulsisse constat ⁵⁾
 habet potestatem ecclesia delicta donandi ⁶⁾ et ⁷⁾ quia dominus
 Petro dicens: super hanc petram aedificabo ecclesiam meam;
tibi dedi claves regni caelestis vel quaecunque alligaveris vel
 solveris in terra, erunt alligata vel soluta in caelis, derivavit sol-
 15 vendi et alligandi potestatem ad omnem ecclesiam Petri pro-
 pinquam ⁸⁾,

ego et moechiae et fornicationis delicta paenitentia functis
 dimitto ⁹⁾,

rursus etc.“ non utique recipiendos constituit, si paenitentiam inissent etc.
 Darnach ist die Annahme nicht ungerechtfertigt, dass die Gegner gesagt
 haben: apostolus constituit recipiendos, si paenitentiam inissent,
 nämlich indem er gegen Ende des Briefes spricht: ne rursus etc.

1) c. 15 p. 251, 28 s. S. 85.

2) Die Ergänzung ist ganz frei; sie empfiehlt sich durch ihre Einfach-
 heit und stellt einen genügenden Zusammenhang her.

3) Die hier an dem zu Grunde liegenden Satz Tert.s vorgenommenen
 Änderungen sind S. 88. 89 eingehend motiviert.

4) c. 19 p. 262, 1 s. S. 90. 91.

5) c. 21 p. 269, 6. Dem Satz liegen zu Grunde die Worte Tert.s:
 itaque si et ipsos beatos apostolos tale aliquid indulsisse constat, cuius
 venia a deo, non ab homine competeret, non ex disciplina, sed ex potestate
 fecissent. Tert. sagt: Die Apostel haben Unzüchtigen keine Vergebung er-
 teilt; aber selbst wenn es feststände, wie du behauptest, dass sie es ge-
 than, so würde daraus für dich nichts folgen. Darnach darf man vielleicht
 annehmen, dass die Worte si constaret et ipsos apostolos auf einen Satz
 Kallists: constat et ipsos beatos apostolos etc. Bezug nehmen. „Der Aus-
 druck tale aliquid, cuius venia a deo etc. ist natürlich auf Tert. zurückzu-
 führen, da er den Unterschied zwischen Sünden, welche von Menschen, und
 solchen, welche von Gott vergeben werden, in die Erörterung eingeführt hat.

6) Es ist hier zu rechtfertigen, weshalb der Satz habet potestatem
 ecclesia etc. als Folgerung aus dem vorhergehenden: si constat etc. aufge-

trauere, welche vordem gefehlt und keine Busse gethan haben für die Unreinheit, der sie sich schuldig gemacht haben: Hurerei und unzuchtiges Leben¹. Aber auch Johannes hat in der Apokalypse ganz klar für Unzucht die Hülfe der Busse festgesetzt; denn der Geist sagt über das Weib Jezabel: ich habe ihr eine Spanne Zeit gewährt, damit sie Busse thue, und sie will sie nicht thun für die Hurerei. Siehe, ich will sie aufs Krankenbett werfen und ihre Ehebrecher mit ihr in die grösste Bedrängnis, wenn sie nicht Busse thun für ihre Werke². Gut aber ist, was mit den Aposteln und den Regeln des Glaubens und der Sittenzucht übereinstimmt; denn sei ich es, spricht er, oder sie, so predigen wir³.

¹ 2 Cor. 12₂₁² Apoc. 2_{20f}³ 1 Cor. 15₁₁

Wenn es feststeht, dass auch die seligen Apostel selbst solche Sünden vergeben haben, so hat die Kirche die Gewalt, Übertretungen zu vergeben, und weil der Herr, indem er zu Petrus spricht: „auf diesem Felsen will ich meine Kirche erbauen; dir habe ich die Schlüssel des Himmelreiches gegeben, ja alles, was du binden oder lösen wirst auf Erden, wird gebunden oder gelöst sein im Himmel“⁴, die Binde- und Lösegewalt auf jede dem Petrus verwandte Gemeinde übergeleitet hat, so

⁴ Mt. 16₁₈

vergebe ich die Sünden des Ehebruchs und der Hurerei denen, die Busse gethan haben,

fasst ist. Diese Beziehung zwischen beiden scheint sich aus der Widerlegung Tert.s zu ergeben. Kallist sagt: „es steht fest, dass die Apostel Unzuchtsünden vergeben haben.“ „Gewiss“, entgegnet Tert., „wenn sie es gethan, so haben sie es ex potestate, nicht ex disciplina gethan; gieb du Beweise, dass du ihre potestas hast, indem du ihre Wunder thust, so kannst du auch Sünden vergeben.“ „Aber“, wendet nun Kallist ein, „für mich habe ich ja gar nicht die Absolutionsgewalt auf Grund der apostolischen Praxis in Anspruch genommen, sondern weil die Apostel selbständig (ipsos) wie der Herr (et) Sünden vergeben haben, so vindiciere ich der Kirche das gleiche Recht; als ihrem Vertreter steht mir dann die Ausübung derselben zu.“ Dies geht aus der Frage Tert.s hervor: de tua nunc sententia quaero, unde hoc ius ecclesiae usurpes. Darnach hat Kallist nur das Recht der Kirche usurpiert und muss, da er sich auch auf die Apostel berufen hat, das Recht der Kirche aus der von ihnen ausgeübten Machtbefugnis abgeleitet haben, s. S. 55 c. 21 p. 269, 22.

7) et führt den Gedanken am ungezwungensten weiter.

8) c. 21 p. 270, 1. Das Nähere s. S. 55 ff.

9) c. 1 p. 220, 5 s. S. 19 ff.

..... si veniam a martyre acceperint, qui delicta eorum purgat spargens in eos quoque, quod passione sua consecutus est; in martyre enim est Christus; igitur peccatores martyr absolvit¹⁾.

1) c. 22 p. 271, 12ff. Wie schon bemerkt, ist die Fassung der Stelle höchst unsicher; zur Rekonstruktion sind verwendet die Sätze: 1. sufficiat martyri propria delicta purgasse. 2. ingrati vel superbi est in alios quoque

..... wenn sie von einem Märtyrer Vergebung empfangen haben, welcher ihre Sünden abwäscht, indem er auch sie mit dem besprengt, was er durch sein Leiden erworben hat; denn in dem Märtyrer ist Christus; daher spricht der Märtyrer die Sünder los.

spargere, quod pro magno fuerit consecutus. 3. si propterea Christus in martyre est, ut moechos et fornicatores martyr absolvat. Das Nähere s. S. 60 ff.

VI. Die Sprache der reconstruierten Schrift.

Der Versuch den Wortlaut der Schrift Kallists wenigstens teilweise wiederherzustellen ist von drei Voraussetzungen aus unternommen:

1. Wo Tert. die Schrift seiner Gegner citiert, giebt er ihren Wortlaut wieder und nicht etwa ein zusammenfassendes Referat.

2. Wo er die Gedanken Kallists referiert, schliesst er sich genau an dessen Sprache an.

3. Wo er kann, sucht er durch ironische Anspielungen auf Kallists Ausdrucksweise seine Polemik zu verschärfen.

An 11 Stellen wird die Schrift Kallists citiert; dabei sind 3 Formen des Citierens zu unterscheiden: 1. an 4 Stellen (Reiffersch. p. 220, 5. 222, 9. 244, 29. 269, 22) sind Sätze aus derselben abgeschrieben. 2. an 4 Stellen (p. 233, 8. 243, 6. 251, 28. 262, 1) sind Schriftcitate, die Kallist gebraucht, mitgeteilt¹⁾. 3. an 3 Stellen (p. 236, 27. 241, 2. 270, 1) sind Sätze Kallists von Tert. in Conditionalsätze verwandelt, aus denen er seine Folgerungen zieht. Dass Tert. p. 220, 5 die Worte Kallists anführt, ist S. 19ff. bewiesen, dasselbe ist betr. p. 222, 9 S. 62f. wahrscheinlich gemacht.²⁾ p. 244, 29, wo Tert. plötzlich aus der referierenden Form in die directe Rede übergeht, wird dies kaum anders zu erklären sein, als dadurch, dass er das Referat über die Worte des Gegners mit dessen eignen Worten fortsetzt. Nur p. 269, 22 braucht der Satz: *habet potestatem ecclesia delicta donandi* nicht direct von Kallist übernommen zu sein. Was nun die 4 Schriftcitate angeht, die Tert. in extenso aus dem Tractat Kallists mitteilt, so ist zunächst bezüg-

1) Das versprengte Stück p. 263,12: *sanguis filii eius emundat nos ab omni delicto* ist nicht als selbständiges Citat zu rechnen.

2) Man kann dagegen einwenden, dass in den Prädikaten *misericors* et *miserator* et *misericordiae plurimus* eine Steigerung liege, die Tert. in rhetorischem Interesse beabsichtigt habe, dass demnach die Einkleidung der Gedanken seines Gegners von ihm herrühre. Aber wenn der Satz nach rhetorischen Gesichtspunkten gebildet wäre, so müsste sich dies auch im weiteren Fortgang zeigen; hier wird es aber schwer sein, beabsichtigte rhetorische Kunst nachzuweisen.

lich der Stellen p. 243, 6. 262, 1 klar, dass sie nicht aus dem neutestamentlichen Text abgeschrieben resp. übersetzt sind; denn dass Tert. nicht den Satz: *satis est talis increpatio quae a multis fit* in seinem Text fand, sondern die richtige Lesart *ἴκανόν τῃ τοιοῦτῳ ἡ ἐπιτιμία αὐτῇ ἢ ὑπὸ τῶν πλειόνων* kannte, ergibt sich daraus, dass er p. 246, 19 offenbar aus dem Gedächtnis richtig citiert: *sufficiat eiusmodi homini increpatio ista, quae a multis*. Dass er aber auch das Citat Apoc. 2₂₀ ff. nicht aufgeschlagen hat, wird aus der falschen Einleitung ersichtlich, die er ihm giebt. Bei dem ersten Citat ist es somit sicher, bei dem letzteren höchst wahrscheinlich, dass er es aus Kallist abgeschrieben hat. Ebenso citiert er p. 233, 8 das Wort Ez. 34₂ ff. entweder aus dem Gedächtnis oder nach der Schrift seines Gegners; denn er leitet es ein mit dem Satz: *puto est Ezechielis vox*. Wenn nun das Citat, wie S. 72 f. wahrscheinlich gemacht, mit Abweichungen vom Text der LXX bei Tert. sich findet, die auf die Rechnung Kallists zu setzen sein dürften, so will es wenig sagen, dass dasselbe in den Reimen *curastis — ligastis, convertistis — requisistis* und in dem regelmässigen Bau von drei Satzpaaren Spuren einer rhetorischen Kunst zeigt, die man eher Tert. als Kallist zutrauen möchte. Da endlich auch das Citat 2 Cor. 12₂₁ (p. 251, 28), wie S. 85 Anm. 1 nachgewiesen, dem Kallist günstige Abweichungen zeigt, so dürfte auch dieses wohl aus seiner Schrift entnommen sein. Dass Tert. auch in den Conditionalsätzen p. 236, 27. 241, 2. 270, 1 die Worte Kallists ziemlich getreu überliefert hat, ist an den betr. Stellen (S. 74 f., 80, 56 f.) aus gewissen Unebenheiten der von ihm gebildeten Sätze nachgewiesen. Freilich kann man diese Unebenheiten auch durch Textverderbnisse zu erklären versuchen; aber ein besseres Recht würden solche Versuche nur dann haben, wenn durch leichte Emendationen die Schwierigkeiten gründlich gehoben werden könnten; dazu ist aber m. E. wenig Aussicht.

Nur an 3 Stellen referiert Tert. in indirecter Rede die Ausführungen seines Gegners: p. 239, 3. 243, 2. 244, 24. Von dem kurzen Satz p. 243, 2: *apostolum Paulum in secunda ad Corinthios etc.* ist ohne weiteres zuzugeben, dass sich eine genaue Anlehnung an die Worte Kallists darin nicht nachweisen lässt. Dagegen scheint das p. 239, 3—11 gegebene Referat sich getreu an den Wortlaut des Originals anzuschliessen, was sowohl aus

der S. 78 hervorgehobenen Inconcinnität, als auch aus der Länge desselben zu schliessen ist. Dass Tert. in dem Satz p. 244, 23: quod videatur etc. vielfach wenigstens von Kallist abhängig ist, geht aus der schwerfälligen Construction dieses Satzes, besonders aus den Worten „ieiuniis et sordibus — satis deo facere“, und quasi postea — consecutum“, sowie aus der Fortführung des Satzes in directer Rede zur Genüge hervor. Jedenfalls ist nicht rhetorische Kunst an der Bildung desselben beteiligt und Textverderbnisse wären höchstens in den Worten dedita opera malae tractationis carnem exterminando anzunehmen; es wird sich aber unten zeigen, dass die auffallende Construction sich wahrscheinlich auf anderem Wege einfach erklären lässt.

An 7 Stellen habe ich bei Tert. Anspielungen auf die Ausdrucksweise Kallists gefunden: p. 230, 21. 232, 5. 231, 6. 233, 1. 234, 15. 237, 7. 262, 8; an 2 anderen Stellen 230, 22. 260, 22 habe ich dies nicht mit Bestimmtheit zu behaupten gewagt. Dass p. 230, 21, 232, 5. 234, 15 solche Anspielungen vorliegen, wird kaum bestritten werden¹⁾; es ist durch den Wortlaut unmittelbar gegeben. Dagegen wäre es möglich, dass man in der scharf pointierten, fast rhythmischen Satzgliederung p. 231, 6: sed ovis proprie Christianus etc., sowie in den p. 233, 1 scheinbar absichtsvoll zusammengestellten Compositis: **requiri**, **revocari**, **recuperari** die rhetorische Kunst Tert.s finden wollte und deshalb den ursprünglichen Platz dieser Sätze nicht bei Kallist suchte. Aber so gewiss der Rhetor Tert. sich auch in de pud. nicht verleugnet, so entschieden überwiegt doch das Interesse an der Polemik jede rhetorische Kunst. Man wird auch in de pud. manchen Satz finden, der ohne Rücksicht auf die Regeln der Rhetorik gebildet ist, dagegen ist keine Gelegenheit zu scharfer Polemik unbenutzt gelassen. Gründe, welche von dem rhetorischen Stil Tert.s hergenommen sind, haben daher nur secundäre Bedeutung und können nur ins Gewicht fallen, wenn keine polemischen Rücksichten ihnen entgegenstehen. Jene Einwände werden daher kaum die S. 70—72 beigebrachten Gründe für die Zugehörigkeit der betr. Stellen zu der Schrift Kallists zu erschüttern vermögen. Derartige Einwände werden sich nun bei

1) Auch die mehrfachen Anspielungen auf den Satz: *venia est fructus paenitentiae* werden wohl anerkannt werden (s. S. 66).

den Stellen 237, 7. 262, 8 kaum erheben lassen, und wenn die Gründe, mit welchen S. 76, 90 die Zugehörigkeit derselben zu der Schrift Kallists bewiesen ist, auch z. T. wohl durch den subjectiven Eindruck bedingt sind, so ruhen sie doch auf der unwiderleglichen Voraussetzung, dass Tert. in de pud. durch scharfe, witzige Ironie seine Polemik zu steigern mit Erfolg bemüht ist.

Die Voraussetzungen für den Reconstructionsversuch dürften somit kaum anzufechten sein. Es muss sich nun aber auch die Probe auf die Richtigkeit desselben machen lassen, d. h. es muss nachgewiesen werden, dass die rekonstruierte Schrift einen einheitlichen Stil aufweist, welcher von dem Tert.s charakteristische Verschiedenheiten zeigt. Der Wortvorrat ist von dem Tert.s nicht verschieden. Der Stil zeichnet sich aus durch gedrungene Kürze, welche durch häufige Verwendung des Particips erreicht wird ¹⁾, und durch sehr reichliche Verwendung der Partikel et als „und“ ²⁾, „auch“ ³⁾ und besonders als „sowohl — als auch“ ⁴⁾ ($\tau\epsilon \kappa\alpha\iota$); aber es ist keine Construction nachweisbar, die nicht auch bei Tert. ähnlich zu finden wäre. Dies darf uns aber auch nicht in Erstaunen setzen; denn eine Schrift, die um 220 in Rom von einem Bischof verfasst wurde, wird nicht lateinisch, sondern griechisch geschrieben sein. Von dieser Voraussetzung haben wir auszugehen und zu fragen: finden sich in der rekonstruierten Schrift Spuren, welche auf ein griechisches Original deuten? In zu reichem Masse darf man dieselben zwar nicht zu finden hoffen; denn da Tert. das Griechische selbst so beherrschte, dass er Schriften in dieser Sprache verfasste, und das Lateinische äusserst gewandt hand-

1) S. 104_{1—9} wird der Gedankengang fortgeführt durch die Participien tanti ducens, donantes, iudicantes, 108_{1—5} durch evagatus, vivens, exutus, praepositus. 110_{2—7} wird das Thun der Sünderin durch die Part. lavanti, detergenti, inauguranti geschildert. 112₈ findet sich der knappe Ausdruck, der Blutschänder sei dem Satan übergeben als postea veniam consecuturum igitur et consecutum. 108_{7.12} werden zwei wichtige Gedanken durch die Part. imputanda, offerenti eingeführt. 114₁₇ ist der Ausdruck paenitentia functis eine auffallend kurze Wendung für die höchst wichtige Bedingung.

2) Das dreimalige et S. 106_{1.2}. 112_{3.4} das zweimalige 110_{4.5}.

3) S. 104_{5.6}, 110₂, 110_{16.17}. (als Übersetzung von $\kappa\alpha\iota$), 112_{8.10}.

4) S. 104_{1.2}, 108₁₁, 106_{13.14}, 114₁₆, über 108₁₀ s. unten S. 123.

habte, so kann es nur Flüchtigkeit sein, wenn er Gräcismen in seine Übersetzung aufnahm. Solche Flüchtigkeit dürfen wir ihm allerdings zutrauen; denn p. 243, 7 schreibt er als Übersetzung der griechischen Worte: ὥστε τοῦναντίον μᾶλλον ὑμᾶς χαρίσασθαι καὶ παρακαλέσαι, μήπως τῇ περισσοτέρᾳ λύπῃ καταποθῇ ὁ τοιοῦτος: uti e contrario magis vos donare et advocare, ne forte abundantiore tristitia devoretur eiusmodi. Wer beachtet, wie genau hier die lateinischen Worte dem griechischen Text entsprechen, wird schwerlich mit Oehler „magis“ in „malitis“ ändern oder mit Reifferscheid „velitis“ hinzufügen. Dieses NTliche Citat gehörte nun zu der Schrift Kallists; war diese griechisch, so hat Tert. selbst jene Übersetzung verbrochen; war sie lateinisch, so hat er sie ertragen und ohne Anstoss abgeschrieben. Das letztere ist zwar unwahrscheinlich, denn eine solche Flüchtigkeit begreift sich leichter im mechanischen Referat als in einem Original, das einen im Ganzen wohldurchdachten Gedankengang zeigt; aber darauf ist hier weniger Gewicht zu legen. Es genügt, dass Tert. diese Flüchtigkeit der Übersetzung ertragen hat; denn dann darf man auch von ihm andere derartige Versehen erwarten. Ich sehe solche allerdings einigermaßen deutlich nur an drei Stellen: 1. In dem Ausdruck „deus bonus et optimus“ ist optimus eine nichtssagende Steigerung von bonus; bezeichnend wird derselbe erst, wenn man optimus als Übersetzung von κράτιστος auffasst; dann ist mit Θεὸς ὁ ἀγαθὸς καὶ κράτιστος der christliche Gott bezeichnet als der „gütige“ und der „mächtigste“, also mit Prädikaten, die dem πατήρ und παντοκράτωρ des römischen Symbols gleichkommen.

2. Die Worte: *dedita opera malae tractationis carnem exterminando* sind so nicht zu verstehen; nur so viel ist klar, dass der Ablativ: *dedita opera malae tractationis* dem folgenden *carnem exterminando* untergeordnet ist; dieser letztere drückt das Mittel des *satis deo facere* aus, der erstere das Mittel des *carnem exterminare*. Die Verbindung der beiden, die im Lateinischen unmöglich ist, ist im Griechischen ohne Anstoss: τῷ γενομένης σπουδῆς τῆς κακοπαθείας¹⁾ τὴν σάρκα ἐξορίζειν.

1) Es ist auch zu beachten, dass die Wendung *dedita opera* eigentlich gar keine Bestimmung durch einen Genitiv verträgt; es ist die mechanische Übersetzung von γενομένης σπουδῆς durch eine Tert. geläufige Phrase.

3. Auch die Worte „ubi et culpa sapit et gratia“ geben im Lateinischen keinen Sinn; denn sie müssen zu dem Satz gezogen werden: *illic autem paenitentiae constat ratio*; dann heisst es aber: „dort ist Grund zur Busse, wo sowohl die Schuld als auch die Gnade Geschmack hat“; das ist sinnlos. Gesagt soll werden: „wo die Schuld Geschmack hat, da auch die Gnade“. Die Worte „ubi et culpa sapit et gratia“ scheinen eine Übersetzung des griechischen: *οὐ καὶ αἰτία ὅζει καὶ χάρις* zu sein. Tert. hat das doppelte *καὶ*, durch welches im Griechischen „auch“ ausgedrückt wird, durch ein „sowohl — als auch“ *et — et* wiedergegeben, also den Satz missverstanden. Er hat hier nicht flüchtig übersetzt; denn er giebt *ὅζει* durch das echt lateinische *sapit* wieder; aber er hat die Stelle gedankenlos gelesen.

Hiermit ist die griechische Ursprache der rekonstruierten Schrift natürlich nicht evident bewiesen, sondern es sind nur gewisse Anhaltspunkte für die Annahme eines griechischen Originals gegeben; diese Annahme wird auch durch die S. 121 Anm. 1—4 angeführten sprachlichen Eigentümlichkeiten eher begünstigt als widerlegt.

VII. Die Bezeugung der Schrift Kallists.

Die Massregel Kallists war eine Halbheit: mit Recht wirft Tert. ihm Inconsequenz vor, wenn er die Unzüchtigen wieder aufnehmen und die Götzendiener und Mörder dauernd ausschliessen wolle. Kallist hatte einen Kirchenbegriff aufgestellt, aus dem weitere Concessionen an die Welt in der Kirche sich notwendig ergeben mussten. Dreissig Jahre später stand die Wiederaufnahme Abgefallener zur Verhandlung, und es mussten dabei natürlich dieselben Fragen erörtert werden, welche die Schrift Kallists angeregt hatte. Cyprian verteidigt ep. LV (Hartel I 625 ff.) in Consequenz der von Kallist aufgestellten Grundsätze die Wiederaufnahme der in der Verfolgung Abgefallenen in die Gemeinde. Er gebraucht dabei vielfach ganz dieselben Argumente, wie Kallist. c. 15 beruft er sich auf die Pflicht der Bischöfe, das verwundete Schaf zu pflegen, mit Anklang an Ez. 34₂ ff., und stellt den Herrn, der das verlorene Schaf treulich

sucht, als Vorbild hin.¹⁾ Er citiert c. 16: *estote misericordes, sicut et pater vester misertus est vestri* im Einklang mit dem Gedanken von pud. II (init.). Zu dem Ausdruck c. 17: *si fructus paenitentiae subtrahatur* finden sich Analogien in pud. III (p. 225₁₀). In c. 18 wird ebenso wie pud. II Rom 14₄ angeführt desgleichen wird c. 22 die pud. XIX behandelte Stelle Apoc. 2₂₀ ff. verwendet, und in demselben Cap. wird Joel 2₁₃ wie pud. II citiert; auch das Gleichnis vom verlorenen Sohn wird cap. 23 verwertet. c. 26 nimmt Cyprian den Gedanken von pud. XXII auf, wenn er ausführt, dass der Verleugner weniger als der Ehebrecher zu verdammen sei; freilich beabsichtigt er damit das Gegenteil von dem, was Tert. mit demselben Gedanken will; dieser verlangt auf Grund dessen, dass der Abgefallene aus der Gemeinde ausgeschlossen bleibt, auch die dauernde Ausschliessung des Ehebrechers, jener will, dass wie der Ehebrecher so auch der Abtrünnige wieder aufgenommen werden soll; für die Pflicht, Ehebrecher wieder aufzunehmen citiert er mit pud. XV 2 Cor. 12₂₀ ff. c. 28. 29 führen endlich genau den Gedanken von pud. III aus: *ut — — — dum fructus paenitentiae intercipitur paenitentia ipsa tollatur* (p. 647₅ ff.)²⁾. Cyprian schliesst sich dabei nie sklavisch an de pud. an, sondern er hat die dort ausgesprochenen Gedanken in sich aufgenommen und selbstständig verarbeitet, er giebt kein Citat in der Form und dem Zusammenhang wie wir es bei Tert. finden. Die Bibelstellen, welche de pud. II eng in einander verflochten sind mit wesentlichen Umformungen des ursprünglichen Wortlautes, bringt er einzeln: Luc. 6₃₆ in c. 16, Rom 4₄ in c. 18, Joel 2₁₃ in c. 22, und schliesst sich dabei weit mehr an den biblischen Text an, indem er die betr. Stellen viel vollständiger ausschreibt; dabei folgt er auch einer andern Übersetzung als Tert. Dennoch ist

1) *et adscribetur nobis in die iudicii nec ovem sauciam curasse et propter unam sauciam multas integras perdidisse: et cum Dominus relictis nonaginta novem sanis unam errantem et lassam quaesierit et inventam umeris suis ipse portaverit, nos non tantum non quaeramus lassos, sed et venientes arceamus* (p. 634).

2) *quod si invenimus a paenitentia agenda neminem debere prohiberi et deprecantibus atque exorantibus Domini misericordiam secundum quod ille misericors et pius est, per sacerdotes eius pacem posse concedi, admitendus est plangentium gemitus et paenitentiae fructus dolentibus non negandus.*

es zweifellos, dass er Tert.s Schrift gekannt und benutzt hat. Das ergibt sich besonders daraus, wie er c. 26 die Gedanken von de pud. XXII und c. 28. 29 die von pud. III aufnimmt und ausspinnt; obgleich er auch hier in der Form von Tert. völlig unabhängig ist, so zwingt uns doch das Abhängigkeitsverhältnis, in welchem er überall zu seinem Lehrer steht, die Grundlagen für die betr. Ausführungen in pud. XXII resp. III zu suchen.

Es ist nun die Frage: Hat Cyprian nur die Schrift Tert.s vor sich gehabt und aus ihr alles Beweismaterial entlehnt oder hat er daneben auch Kallists Tractat gekannt und benutzt? Das letztere kann nur bewiesen werden, wenn entweder gezeigt wird, dass Cyprian Stücke aus der Schrift Kallists aufweist, die Tert. uns nicht erhalten hat, oder dass er den Gedankengang derselben beachtet. Nun weist Cyprian c. 25 (p. 643) darauf hin, dass es Anmassung sei, das Unkraut vom Weizen sondern zu wollen.¹⁾ Das Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen ist aber auch von Kallist verwendet, wie wir durch Hippolyt wissen, Tert. aber geht in seiner Widerlegung nicht darauf ein, also liegt hier der Schluss nahe, dass Cyprian es von Kallist entlehnt habe. Allein dieser Schluss ist keineswegs sicher. Denn einmal handelt es sich hier um ein einzelnes Schriftwort, das ebenso gut von Cyprian direct aus dem N. T. entnommen sein kann, wie er denn überhaupt das ihm von Tert. dargebotene biblische Beweismaterial selbstständig vermehrt hat. Sodann aber tritt bei ihm die Parabel vom Unkraut unter dem Weizen zweimal in Verbindung mit 2 Tim. 2₂₀ auf, dem Wort von den goldenen und irdenen Gefäßen, die in demselben Hause zusammen sein müssen (ep. LIV. c. 3. p. 622 LV. c. 25. p. 643). Dieses Citat

1) Tunc deinde quantus adrogantiae tumor est, quanta humilitatis et lenitatis oblivio, adrogantiae suae quanta iactatio, ut quis aut audeat aut facere posse se credat quod nec apostolis concessit Dominus, ut zizania a frumento putet se posse discernere aut quasi ipsi palam ferre et aream purgare concessum sit, paleas conetur a tritico separare, cumque apostolus dicat in domo autem magna non solum vasa aurea sunt et argentea, sed et lignea et fictilia, aurea et argentea vasa videatur eligere, lignea vero et fictilia contemnere abicere damnare, quando non nisi die Domini vasa lignea divini ardoris incendio concrementur et fictilia ab eo cui data est ferrea virga frangantur.

ist aber von Kallist, so viel wir wissen, nicht verwertet; dagegen ist das von ihm gebrauchte Bild der Arche für die Kirche bei Cyprian nicht zu finden. Aus der Verwendung des Gleichnisses vom Unkraut lässt sich daher für die Abhängigkeit Cyprians von Kallist nichts beweisen.¹⁾ — Man könnte nun den andern Weg betreten und zu zeigen versuchen, dass Cyprian sich von dem Gedankenzusammenhang in Kallists Schrift habe beeinflussen lassen; aber auch hier ist das Resultat ein völlig negatives; an keiner Stelle ist der Zusammenhang der Schrift Kallists auch nur im geringsten beachtet. Daraus folgt aber mit ziemlicher Sicherheit, dass Cyprian diese nicht gekannt hat; denn es ist nicht zu erklären, wie er die vorzüglich klare, systematische Entwicklung Kallists unberücksichtigt lassen konnte, wenn er sie kannte. Dazu kommen nun noch zwei Argumente *e silentio*: 1. Man dürfte erwarten, dass Cyprian sich ausdrücklich auf Kallist berufen hätte, um des Bischofs Cornelius Milde gegen die Lapsi zu rechtfertigen, zumal da er die Sünde eines fornicator schwerer beurteilt als die eines libellaticus; aber er schweigt völlig darüber. 2. In dem Satz, wo er auf den Widerspruch eingeht, welchen der Grundsatz, Ehebrecher wieder aufzunehmen, bei seinen Vorgängern erfahren hat, fehlt jede Andeutung, dass dieses Verfahren von Kallist, also von Rom aus, eingeführt und eingehend biblisch begründet sei.²⁾

Will man aus diesen Umständen nicht schliessen, dass Cyprian die Schrift Kallists nicht gekannt habe, so ist man gezwungen anzunehmen, dass er sie absichtlich ignoriert hat. Dies wäre nun höchst auffallend; während er den Grundsatz Kallists als christlich anerkennt, ja ihn als so unumstösslich ansieht, dass er von ihm aus Novatian *ad absurdum* zu führen

1) Auch selbst wenn wir wüssten, dass Cyprian das Gleichnis durch Kallist bekommen habe, so wäre damit noch nicht bewiesen, dass er die Tert. vorliegende Schrift Kallists gekannt hat, denn es ist eben nicht wahrscheinlich zu machen, dass das Gleichnis dort angewendet ist.

2) *Et quidem apud antecessores nostros quidam de episcopis istic in provincia nostra dandam pacem moechis non putaverunt et in totum paenitentiae locum contra adulteria cluserunt. non tamen a coepiscoporum suorum collegio recesserunt aut catholicae ecclesiae unitatem vel duritiae vel censurae obstinatione ruperunt, ut quia apud alias adulteris pax dabatur, qui non dabat de ecclesia separaretur* (c. 21 p. 638. 639).

unternimmt (c. 26), soll er die Begründung desselben absichtlich ignorieren; das ist schwer vorzustellen, und es wäre auch durch die Annahme, dass darin ein Protest gegen die Anmassungen Kallists liegen solle, kaum genügend erklärt. Wahrscheinlicher bleibt es demnach, dass Cyprian Kallists Schrift nicht gekannt hat. Man kann nicht einmal entscheiden, ob er mit den historischen Verhältnissen, durch welche die Massregel Kallists hervorgerufen war, auch nur einigermaßen bekannt gewesen ist, ja ob er gewusst hat, dass der Grundsatz, den Unzüchtigen Verzeihung zu gewähren, von ihm zuerst ausgesprochen ist. Es ist auch gar nicht zu ermitteln, wie weit er die Schrift de pud. historisch richtig verstanden hat, besonders, ob ihm Tert.s Ironie in c. 1 deutlich geworden ist.

Ziemlich genau scheint dagegen Origenes, der als Zeitgenosse den Streit zwischen Hippolyt und Kallist offenbar mit Interesse verfolgt hat, über die Massregeln des letzteren orientiert zu sein. Er glaubt sogar ihren Zweck hinreichend zu verstehen und unterzieht sie einer abfälligen Beurteilung. Am deutlichsten polemisiert er gegen Kallist de orat. 28 (Lommatzsch XVII p. 242 f): οὐκ οἶδ' ὅπως ἑαυτοῖς τινες ἐπιτρέψαντες τὰ ὑπὲρ τὴν ἱερατικὴν ἀξίαν τάχα μηδὲ ἀκριβοῦντες τὴν ἱερατικὴν ἐπιστήμην ἀνχοῦσιν, ὥς δυνάμενοι καὶ εἰδωλολατρείας συγχωρεῖν μοιχείας τε καὶ πορνείας ἀφιέναι ὥς διὰ τῆς εὐχῆς αὐτῶν περὶ τῶν ταῦτα τετολμηκότων λυομένης καὶ τῆς πρὸς θάνατον ἁμαρτίας. Er beurteilt hier sein Vorgehen als ein Überschreiten der ihm als Bischof zustehenden priesterlichen Befugnisse, als eine Anmassung, für welche er den Grund in seiner ungenügenden theologischen Bildung sieht. Er weiss auch, dass er eine Stellung beansprucht, in welcher er im Princip alle Sünden vergeben kann; lediglich von den Umständen hängt es ab, dass er von dieser Absolutionsgewalt nur für Unzucht-sünden Gebrauch macht. Orig. scheint aber auch die Absicht zu kennen, welche Kallist durch die Vergebung von Unzucht-sünden verfolgt. Es ist wohl kaum zweifelhaft, dass die Stelle Comm. in Mt. tom. XVII c. 14 (Lomm. IV p. 117): καὶ οὐκ ἂν λέγοις τὸ „συναχθέντων ὑμῶν ἐν τῇ δυνάμει τοῦ κυρίου Ἰησοῦ“ ἀρμόζειν τοῖς ἥτοι μετὰ τοῦ κακῶς βιοῦν συνάγουσιν ἥτοι συναγομένοις ἢ μετὰ τοῦ κακῶς καὶ ἀσεβῶς φρονεῖν περὶ θεοῦ ἢ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ auf Kallist zu beziehen ist, welcher

durch seine Milde gegen Unzüchtige *μετὰ τοῦ κακῶς βιοῦν* und durch seine vermittelnde Glaubensformel *μετὰ τοῦ κακῶς καὶ ἄσεβῶς φρονεῖν περὶ θεοῦ κτλ.* die Gemeinde sammelte; denn eben auf diese Glaubensformel hat er kurz vorher angespielt in den Worten (p. 116): *ὅποιοί εἰσιν οἱ συγγέοντες πατρὸς καὶ υἱοῦ ἐννοίαν καὶ τῇ ὑποστάσει ἕνα διδόντες εἶναι τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱὸν τῇ ἐπινοίᾳ μόνῃ καὶ τοῖς ὀνόμασι διαιροῦντες τὸ ἐν ὑποκείμενον.* Orig. stimmt also darin mit Hippolyt überein, dass Kallist seine Indulgenz gegen die Ehebrecher im Interesse der Ausdehnung seiner Gemeinde geübt habe. Langen (die Gesch. d. röm. Kirche bis Leo I. S. 242.) bezieht auch die Äusserung des Orig. über die Anmassungen und den Hochmut der Bischöfe grosser Städte¹⁾ auf Kallist, und Harnack (Dogmengesch. I 2. Aufl. S. 374 Anm.) stimmt ihm darin zu. Ist dies richtig — und es spricht alles dafür —, so sind auch die Worte: *παιδευόμεθα δὲ καὶ πρὸς τὸ μὴ ἀποδέχεσθαι κολακείας μηδὲ ἡδέως καλεῖσθαι ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων, ἐφ' οἷς ἂν δόξωμεν εἶ τινας πεποιημένοι, εὐεργέται* — — — — — *ἔστι δ' ὅτε χρὴ κατὰ τὴν ἀποστολικὴν φωνὴν τοὺς ἁμαρτάνοντας ἐνώπιον πάντων ἐλέγχειν, ἵνα καὶ οἱ λοιποὶ φόβον ἔχωσιν. ἔστι δ' ὅτε δεῖ χρησάμενον τῇ ἐξουσίᾳ παραδοῦναι τινα „τῷ σατανᾷ εἰς ὄλεθρον τῆς σαρκὸς κτλ.“* (p. 25) wohl nicht ohne Beziehung auf Kallist geschrieben; denn sie gehören derselben Erörterung an. Darnach lässt es Kallist an der vom Bischof geforderten Strenge fehlen, um von den Menschen ein „Wohlthäter“ genannt zu werden.²⁾ Trachten nach Menschenruhm ist also das Motiv seines Verfahrens. Kallist will herrschen und deshalb schmeichelt er den Menschen; das ist das Bild, welches wir durch Orig. von ihm bekommen. Diesem Bilde entspricht nun auch die Schilderung eines Bischofs wie er nicht sein soll, welche Orig. Comm. in Mt. tom. XI c. 15 (Lomm. III p. 109) entwirft: *οὕτως οὖν καὶ*

1) Comm. in Mt. tom. XVI c. 8 (Lomm. IV p. 24): *καὶ ἔστι γε ἰδεῖν ἐν πολλαῖς νομιζομέναις ἐκκλησίαις καὶ μάλιστα ταῖς τῶν μεζόνων πόλεων, τοὺς ἡγουμένους τοῦ λαοῦ τοῦ θεοῦ μηδεμίαν ἰσολογίαν ἐπιτρέποντας, ἔσθ' ὅτε καὶ τοῖς καλλίστοις τῶν Ἰησοῦ μαθητῶν, εἶναι πρὸς αὐτοίς.* Nach Vorgang von Döllinger, Hipp. u. Kall. S. 256.

2) Vgl. dazu Hipp. Phil. IX. 12: *καὶ ὅσα πρὸς τοῦτο δυνατὸς ἦν συνάγειν οὕτως ἡρμήνευσεν, αὐτὸς οἱ ἀκροαταὶ ἡσθέντες τοῖς δόγμασι διαμένουσι.*

ἡ δοκοῦσα ἀγνεία ἐὰν διαλογισμοὺς ἔχη τοὺς ἐπὶ κενοδοξίᾳ ἢ φιλοκερδίᾳ καὶ ἡ νομιζομένη ἐκκλησιαστικὴ διδασκαλία, ἐὰν ἐν λόγῳ κολακείας ἀνελευθερία γίνηται ἢ προφάσει πλεονεξίας ἢ ζητοῦντός τινος τὴν ἀπὸ ἀνθρώπων ἐπὶ διδασκαλίᾳ δόξαν οὐκ ἔστι λελογισμένη ἀπὸ τῶν τεθέντων ἀπὸ τοῦ θεοῦ ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ πρῶτον ἀποστόλων δεύτερον προφήτων καὶ τρίτον διδασκάλων. Τὸ δ' ὅμοιον ἐρεῖς καὶ ἐπὶ τοῦ ὀρεγομένου ἐπισκοπῆς διὰ τὴν παρὰ ἀνθρώποις δόξαν ἢ τὴν ἀπὸ ἀνθρώπων κολακείαν ἢ τὸν ἀπὸ τῶν προσιόντων τῷ λόγῳ πορισμὸν διδόντων προφάσει εὐσεβείας. Auch diese Worte müssen daher wohl auf Kallist bezogen werden, zunächst freilich wohl nur der letzte Satz, in welchem ihm auch vorgeworfen wird, dass er das Bischofsamt aus Ruhmsucht und Eitelkeit erstrebt habe. Aber auch was über die „sogenannte kirchliche διδασκαλία“ gesagt wird, passt auf Kallist, und da ja auch der Bischof διδακτικός sein soll, so wird Orig. ihn auch hierbei im Auge haben. Besonders bezeichnend ist der Satz: ἐὰν ἐν λόγῳ κολακείας ἀνελευθερία γίνηται; dieser trifft genau auf die Massnahmen Kallists zu, denn die Kehrseite seiner Milde und Nachgiebigkeit gegen die Unzüchtigen ist die Abhängigkeit, in welche die Gemeinde dadurch von dem sündenvergebenden Bischof gerät. Auch die Worte ζητοῦντός τινος τὴν ἀπὸ ἀνθρώπων ἐπὶ διδασκαλίᾳ δόξαν weisen deutlich auf Kallist hin; denn er hat eben die διδασκαλία, die Grundsätze der Sittlichkeit, geändert, um dadurch Ruhm bei den Menschen zu gewinnen. Unter den Motiven, die ihn veranlassten, sich um das Bischofsamt zu bemühen, erscheint hier aber neben Eitelkeit und Ruhmsucht noch ein drittes: die Geldgier. Orig. wirft ihm vor, dass er das Bischofsamt um des Gewinnes willen, der ihm aus den unter dem Scheine der Frömmigkeit gespendeten Gaben erwachse, begehrt habe. Nun ist bekanntlich die Veruntreuung anvertrauter Gelder der dunkle Punkt in Kallists Vorleben (Hipp. Phil. IX. 12); daher passt auch dieser Zug auf ihn; denn nachdem er sich einmal der Unterschlagung schuldig gemacht, lag es nahe, ihm auch als Bischof Geldgier als Motiv seines Handelns zuzutrauen. Wenn Orig. daher Comm. in Joh. tom. X c. 16 (Lomm. I p. 318) fragt: Πότε δὲ οὐκ εἰσιν οἱ προτιμῶντες τὸν τῆς ἀδικίας μαμμωνᾶν τῶν τὴν ὕλην τοῦ κοσμεῖσθαι αὐτοῖς παρεχόντων προβάτων; und fortfahrend behauptet: αἰεὶ δὲ πολλοὶ εἰσι

καὶ οἱ τοῦ ἀδόλου καὶ ἀκεραίου ἐστηρημένου γε πάσης πικρότητος καὶ χολῆς καταφρονοῦντες καὶ ταλαιπώρου κέρδους ἕνεκεν προδιδόντες τὴν τῶν προπικωτέρων λεγομένων περιστερῶν ἐπιμέλειαν, so darf man sicher sein, dass er auch Kallist mit zu denen rechnet, die den ungerechten Mammon, den ihre Schafe ihnen einbringen, schätzen als Mittel, um sich zu schmücken, und die um elenden Gewinnes willen die Sorge für die Tauben vernachlässigen.¹⁾ Was darunter zu verstehen ist, darf vielleicht aus einer Stelle im Comm. in Mt. tom. XI c. 9 (Lomm. III p. 91) geschlossen werden, die man nach den andern wohl auch auf Kallist beziehen muss: εἴ τις οὖν καὶ νῦν τὸ τῆς ἐκκλησίας ἔχων γλωσσόκομον λέγει μὲν ὡς καὶ Ἰούδας ὑπὲρ πενήτων, τὰ δὲ βαλλόμενα βαστάζει, τὴν μερίδα ἑαυτῷ τιθεῖν μετὰ τοῦ ταῦτα πράξαντος Ἰούδα. Dies kann zu der Annahme führen, dass Kallist sich um die Organisation der Gemeindearmenpflege bemüht und deshalb mehr Wert gelegt hat auf die Geldgeschenke reicher Gemeindemitglieder als auf ein sittlich einwandfreies Leben derselben. Hier vor scheint Orig. wenige Sätze vorher im Anschluss an Mt. 15₄ zu warnen: ἐκ τοῦ λόγου τῶν πενήτων λαμβάνειν τινὰ προθύμως καὶ νομίζειν πορισμὸν εἶναι τὴν ἑτέρων εὐσέβειαν. Kallist hat demnach auch vielleicht προθύμως d. h. allzu leichtfertig die frommen Gaben der Reichen angenommen, um sie für die Armen zu verwenden; um die Reichen in der Gemeinde zu erhalten, hat er ihnen Concessionen gemacht, durch welche das Niveau der christlichen Sittlichkeit herabgedrückt wurde; dahin gehört z. B. die den vornehmen Frauen erteilte Erlaubnis, in

1) Bei der Auslegung der Geschichte von der Tempelreinigung im Comm. in Mt. tom. XVI c. 22 deutet er die Taubenverkäufer und Geldwechsler etwas anders, aber gleichfalls nicht ohne Beziehung auf die Verhältnisse in der römischen Gemeinde: καὶ νομίζω ἀρμόζειν τὸν περὶ τῶν πωλούντων τὰς περιστεράς λόγον τοῖς παραδιδούσι τὰς ἐκκλησίας αἰσχροκερδέσι καὶ τυραννικοῖς καὶ ἀνεπιστήμοσι καὶ ἀνευλαβέσιν ἐπισκόποις (Lomm. IV p. 64). In den untüchtigen Bischöfen hier beigelegten Prädikaten kann man alle einzelnen Züge wiederfinden, die auf Kallist passen. Es liegt nahe, dass er unter den Taubenverkäufern die Bischöfe versteht, welche die römische Gemeinde dem unbrauchbaren Kallist übergaben, anstatt seinen Freund Hippolyt einzusetzen: οἱ δὲ τὰς πρωτοκαθεδρίας πεπιστευμένοι τοῦ λαοῦ ἐπίσκοποι καὶ πρεσβύτεροι καὶ ὥσπερ εἰ ἀποδιδόμενοι ὅλας ἐκκλησίας οἷς οὐ χρὴ καὶ καθιστάντες οὓς οὐ δεῖ ἄρχοντας οὗτοί εἰσιν οἱ πωλοῦντες τὰς περιστεράς (p. 65. 66).

heimlicher Ehe mit Sklaven und Freigelassenen zu leben (Phil. IX. 12 p. 460). Darnach dürfte die Combination kaum zu gewagt sein, dass Kallist einerseits eine Ermässigung der sittlichen Forderungen an die einzelnen Gemeindemitglieder hat eintreten lassen, andererseits aber auf eine lebhafte und möglichst ausgedehnte Armenpflege bedacht gewesen ist, beides in der Absicht, seine Gemeinde auf Kosten der concurrierenden auszudehnen und die andern dadurch zu unterdrücken. Ob ihm, wie Orig. anzunehmen scheint, die Gemeindewohlthätigkeit nur als Vorwand gedient hat, um sich selbst zu bereichern, ist natürlich nicht zu entscheiden, darf aber kaum als sehr wahrscheinlich gelten; denn nach allem, was Hippolyt über ihn berichtet, und was wir aus den Anspielungen des Origenes schliessen können, ging Kallists Streben dahin zu herrschen, und zwar indem er seine Gemeinde zu der dominierenden zu erheben bemüht war; wie ihm dazu aber persönlicher Reichtum als Mittel dienen konnte, ist schwer einzusehen.

Orig. weiss also, wie es scheint, von den Massnahmen Kallists folgendes: 1. Er behauptet die unbeschränkte Absolutionsgewalt zu besitzen und vergiebt auf Grund derselben die Sünden des Ehebruchs und der Hurerei (de orat. c. 28).

2. Sein Streben geht dahin, durch Ermässigung der sittlichen Anforderungen seine Gemeinde auszudehnen (Comm. in Mt. XVII c. 14).

3. Er kommt dadurch den Wünschen der Menge entgegen, als deren Wohlthäter er durch Lockerung der Disciplin gelten möchte (Comm. in Mt. XVI c. 8 vergl. XI c. 15).

4. Er sucht die Finanzen der Gemeinde möglichst zu heben, indem er die wohlhabenden Mitglieder an ihre Frömmigkeit appellierend zu reichlichem Geben veranlasst, und ist bestrebt, den Mangel, welcher durch die Herabsetzung der Ansprüche an die Sittlichkeit des einzelnen entsteht, durch eine möglichst eifrige Armenpflege zu ersetzen (Comm. in Mt. XI c. 15. 9 in Joh. X c. 16).

Für den Fortgang der Untersuchung ist es wichtig, hier ausdrücklich ein doppeltes festzustellen. 1. Origenes ist über das Vorgehen Kallists in der Bussdisciplin genau unterrichtet. 2. Er verurteilt es, weil er auf einem principiell verschiedenen Standpunkt steht.¹⁾

1) Dieser verschiedene Standpunkt ist aus den polemischen Anspielungen mit genügender Deutlichkeit zu erkennen, besonders ist de

Wenn Orig. Kallists Grundsätze in der Bussdisciplin verwirft, so kann er natürlich auch die biblische Begründung derselben nicht anerkennen; wenn er sie daher kennt, so ist zu erwarten, dass er bei der Auslegung der fraglichen Stellen sich bestimmt gegen den Gebrauch wendet, welchen Kallist davon macht. Daher hat man allen Grund, in der Auslegung von Mt. 16₁₈ eine energische Zurückweisung der von Kallist auf Grund dieser Stelle erhobenen Ansprüche zu suchen. Eine solche ist aber Comm. in Mt. XVI c. 9—14 (Lomm. III p. 143—157) nicht zu finden. Orig. weist hier einfach nach, dass die Worte Christi an Petrus für jeden gelten, der wie er zu dem Bekenntnis zu Christus als dem Sohn des lebendigen Gottes durch den Geist Gottes erleuchtet wird. Nur die Worte: ἐπεὶ δὲ οἱ τὸν τόπον τῆς ἐπισκοπῆς ἐκδικοῦντες χρῶνται τῷ ῥητῷ ὡς Πέτρος καὶ τὰς κλεῖδας τῆς τῶν οὐρανῶν βασιλείας ἀπὸ τοῦ Σωτῆρος εἰληφότες διδάσκουσί τε τὰ ὑπ' αὐτῶν δεδεμένα τουτέστι καταδικασμένα καὶ ἐν οὐρανοῖς δεδέσθαι καὶ τὰ ὑπ' αὐτῶν ἄφεςιν εἰληφότα καὶ ἐν οὐρανοῖς λελύσθαι, λεκτέον, ὅτι ὑγιῶς λέγουσιν, εἰ ἔχουσιν ἔργον, δι' ὃ εἴρηται ἐκείνῳ τῷ Πέτρῳ „σὺ εἶ Πέτρος“¹⁾ können zu einer genaueren Prüfung veranlassen. Diese wird aber immer das Resultat ergeben, dass sie sich nicht gegen den Schluss der Schrift Kallists richten. Denn 1. es ist nicht von Bischöfen die Rede, welche die dem Petrus erteilte Vollmacht als Vertreter einer mit ihm im Zusammenhang stehenden Gemeinde in Anspruch nehmen, sondern

orat. 28 das Recht des Bischofs, Sünden der Unzucht zu vergeben, scharf und bestimmt bestritten. Auch sein Kirchenbegriff ist von dem Kallists verschieden: νοήσαντες δὲ ὡς ἐκάστη τῶν ἁμαρτιῶν, δι' ὧν ἐστὶν εἰς ἄδου γενέσθαι, πύλη ἐστὶν ἄδου, καταληψόμεθα ὅτι ἡ ἔχουσα „σπίλον ἢ ῥυτίδα ἢ τι τῶν τοιούτων καὶ διὰ τὴν κακίαν μηδὲ ἁγία μηδὲ ἁμωμος τυγχάνουσα ψυχὴ οὔτε πέτρα ἐστὶν, ἐφ' ἣν ὁ Χριστὸς οἰκοδομεῖ, οὔτε ἐκκλησία οὔτε ἐκκλησίας μέρος ἦν ἐπὶ τὴν πέτραν ὁ Χριστὸς οἰκοδομεῖ. ἐὰν δέ τις πρὸς ταῦτα δυσωπεῖν ἡμᾶς βούλεται, διὰ τὰ πλήθη τῶν πιστεύειν νομιζομένων ἐκκλησιαστικῶν, λεκτέον αὐτῷ οὐ μόνον τό· „πολλοὶ κλητοὶ, ὀλίγοι δὲ ἔκλεκτοί“ ἀλλὰ καὶ κτλ. (Comm. in Mt. XII c. 12 Lomm. III p. 150.) Vielleicht ist diese Ausführung direkt im Gegensatz zu Kallist gemeint, worauf die letzten Worte zu deuten scheinen; dann würde diese Darlegung noch deutlicher des Orig. gegensätzlichen Standpunkt kennzeichnen. Vergl. übrigens Hom. XXI in Jos. c. 1 (Harnack a. a. O.).

1) c. 14 s. Lomm. III p. 156.

ganz allgemein von Trägern des bischöflichen Amtes. 2. Orig. weist hier keinen unberechtigten Anspruch ab, sondern er giebt die Bedingungen an, unter welchen der Anspruch der Bischöfe als berechtigt gelten darf. Freilich kommen dieselben darauf hinaus, dass nicht das Amt, sondern der persönliche Glaube des Bischofs ihm das Recht des Petrus giebt. Aber eben deshalb können sich die Worte nur auf Bischöfe beziehen, welche unentschieden gelassen haben, worauf sie ihr Recht zur Ausübung der dem Petrus verliehenen Absolutionsgewalt gründen, nicht aber auf Kallist, der dieses Recht ganz bestimmt und ausschliesslich darauf zurückführt, dass er Vertreter einer dem Petrus verwandten Gemeinde ist. Wenn Orig. den Schluss der Tert. vorliegenden Schrift Kallists gekannt hätte, so würde er diesen Anspruch haben zurückweisen müssen.

Ebenso muss man erwarten, dass Orig. bei der Erklärung des Gespräches Jesu mit der Samariterin (Comm. in Joh. tom. III. Lomm. II p. 1 ff.) die Consequenzen abgewiesen hätte, welche Kallist aus dieser Begegnung Jesu mit dem ehebrecherischen Weibe zieht; wenn er es nicht thut, obgleich ihm dazu die Gelegenheit nicht fehlte — z. B. als er sich darüber ausspricht, wie die Jünger über die Unterhaltung Jesu mit einem Weibe erstaunt gewesen seien (Lomm. II p. 50) —, so wird dadurch wahrscheinlich, dass er die Verwertung dieser Stelle durch Kallist nicht kannte. Besonders auffallend ist, dass er an den Stellen, wo er auf 1 Cor. 5₅ resp. 2 Cor. 5_{5–11} irgendwie eingeht, niemals der Auslegung gedenkt, welche diese Verse durch Kallist gefunden haben. Es kommen hier besonders in Betracht die Stellen Comm. in Mt. tom. XVI c. 8 (Lomm. IV p. 26) und in Mt. Commentariorum series 117 (Lomm. V p. 26). In der ersteren Stelle (s. S. 128) will Orig. den Bischöfen die Pflicht einschärfen, zu Zeiten ein ernstes Gericht zu halten, und citiert deshalb 1 Cor. 5₅; obgleich nun diese Ermahnung zur Strenge offenbar gegen die allzu milde Praxis Kallists gerichtet ist, so wird doch mit keiner Silbe seine Auslegung dieser Stelle berührt, und doch musste seine Deutung des schwierigen Ausdrucks „*εἰς ὄλεθρον τῆς σαρκός*“ hier geradezu eine Widerlegung fordern. Dasselbe Schweigen herrscht an der anderen Stelle; hier bezieht Orig. wie Kallist 2 Cor. 2₇ auf 1 Cor. 5₅ und benutzt die Worte des Paulus über den Blutschänder als Beleg dafür, wie

der Teufel den Menschen, nachdem er seine Sünde erkannt hat, dadurch zu verderben sucht, dass er ihn in Verzweiflung stürzt: Quod praecognoscens apostolus consilium Corinthiis dat, ut confirmet caritatem in eum, dicens huiusmodi causam: „ut ne, inquit, abundantiori tristitia absorbeatur, qui huiusmodi est.“ Auch hier lag es für Orig. nahe, die Deutung, welche Kallist den Worten „ut confirmet caritatem in eum“ gegeben hatte, nämlich auf Wiederaufnahme in die Gemeinde, kurz abzuweisen, wenn er sie gekannt hätte.

Wir dürfen deshalb wohl mit ziemlicher Sicherheit feststellen: Orig. kennt das Verfahren Kallists in der Bussdisciplin sehr genau, aber die Schrift zur Rechtfertigung dieses Verfahrens, welche Tert. vorlag, kennt er nicht.

Es bleibt nun noch zu untersuchen, ob Hippolyt diese Schrift gekannt hat. Dass er mit ihrem Inhalt teilweise bekannt ist, beweist noch nicht, dass er sie wirklich gelesen hat. Er teilt doch nur die allgemeinsten Grundsätze ohne Zusammenhang daraus mit, Sätze, die er ebenso gut durch Vermittlung Dritter von Kallist gehört haben kann. Wenn dies zugegeben wird, so lässt sich durch nichts beweisen, dass Hippolyt sich bei seinem Bericht auf eine Schrift Kallists gestützt hat, ja es lässt sich ein hoher Grad von Wahrscheinlichkeit für die Annahme gewinnen, dass er eine solche nicht gekannt, wenigstens hier nicht an sie gedacht hat.

1. Es ist schon S. 64 Anm. 2 darauf hingewiesen, dass die Argumente Kallists für seine Milderungen im Verfahren gegen die Ehebrecher durch Hippolyts Bericht in eine schiefe Stellung geraten. Wenn auch in der Reconstruction der von Tert. bekämpften Schrift manches dunkel und unsicher bleiben muss, das eine steht fest, dass sie keine Aussprüche über die Unabsetzbarkeit der Bischöfe und keine Bestimmungen über die Wiederverheiratung der Kleriker enthalten hat. Tert. hätte das erstere sicher nicht verschwiegen, und die Praxis, mehrmals verheiratete Kleriker zu dulden, ist älter als die Verfügung Kallists über die Unzuchtsünden; denn Tert. bezeugt sie schon in der monogamia XII. Alle in der reconstruierten Schrift vorgebrachten Argumente beziehen sich einzig auf die Vergebbarkeit der Unzuchtsünden resp. auf das Recht des Bischofs, sie zu vergeben. Ebenso sicher ist aber, dass nach dem Berichte Hippolyts die

drei Argumente, die er von Kallist berichtet, in erster Linie für die Duldung mehrfach verheirateter Kleriker angewendet sein müssten, wofür sie eigentlich gar nicht passen. Aber auch wenn man annimmt, dass nach der Meinung Hippolyts diese biblischen Argumente zur Rechtfertigung aller von Kallist auf dem Gebiete der Sittenzucht getroffenen Massnahmen gelten sollen, so ist damit doch immer vorausgesetzt, dass Hipp. ihren Zusammenhang in der rekonstruierten Schrift entweder nicht gekannt oder ignoriert hat.

2. Dasselbe ergibt sich aus der Art, wie er sie durch „ἀλλὰ καὶ — ἐφη“ an einander reiht; dadurch wird geradezu ein Zusammenhang unter ihnen in Abrede gestellt; sie treten unabhängig neben einander. Wollte Hipp. hier über den Gedanken- gang einer ihm vorliegenden Schrift referieren, so müssten wir eine unglaublich schwerfällige Berichterstattung annehmen, wie wir sie ihm nach seinem Referat über die Glaubensregel Kallists nicht zutrauen dürfen.

3. Aus dem Satze: καὶ ὅσα πρὸς τοῦτο δυνατός ἦν συνάγειν, οὕτως ἡρμήνευσεν, οὗ οἱ ἀκροαταὶ ἡσθέντες τοῖς δόγμασι διαμένουσι κτλ. ergibt sich, dass er gar nicht an eine Schrift denkt, sondern die Vorstellung hat, dass Kallist seine Absichten und Beweise den „Hörern“ mündlich vorgetragen habe.

Demnach ist dem Schluss schwer auszuweichen, dass Hippolyt entweder die Schrift Kallists nicht gekannt hat, oder dass er sie absichtlich ignoriert. Der Befund der Zeugen ist also folgender: Cyprian kennt die rekonstruierte Schrift nicht oder er ignoriert sie absichtlich. Origenes ist über das Verfahren Kallists in der Bussdisciplin genau unterrichtet, kennt aber seine Rechtfertigungsschrift nicht. Hippolyt kennt dieselbe nicht oder ignoriert sie absichtlich. Hierdurch ist wichtiges Material geboten zur Entscheidung der Frage nach dem Charakter der Schrift Kallists.

VIII. Der Charakter der rekonstruierten Schrift.

Es ist S. 21 festgestellt, dass der Erlass Kallists keine Adresse gehabt haben kann. Daraus ergab sich eine doppelte Möglichkeit: entweder war die Kundgebung an alle Christen

gerichtet, sodass jede bestimmte Adresse fehlen musste, oder sie war lediglich für die römische Gemeinde bestimmt, sodass eine Adresse fehlen konnte, weil sie selbstverständlich war. Nach dem Ergebnis der Untersuchung über die Bezeugung der Schrift Kallists ist die erstere Möglichkeit ausgeschlossen. Denn hatte Kallist seinen Erlass als ökumenisches Edict gedacht, so musste er ihn auch an alle Gemeinden oder wenigstens an alle hervorragenden Kirchen schicken; dann ist es aber unerklärlich, wie Origenes, Hippolyt und Cyprian ihn nicht gekannt haben sollten, und es ist unmöglich, dass die beiden letzteren, wenn sie ihn kannten, ihn ignoriert hätten. Denn abgesehen davon, dass hierfür sich schwerlich ein genügender Grund ausfindig machen lässt, wäre dieses Ignorieren ganz zwecklos, da die Kundgebung doch allen bekannt sein musste.¹⁾

Demnach hat man Kallists Schrift als eine lediglich für die römische Gemeinde bestimmte Kundgebung aufzufassen. Darauf weist uns auch der Bericht des Hippolyt über die Wirksamkeit Kallists. Alle Massregeln dieses Bischofs, von denen er berichtet, lassen sich als Mittel zu dem einen Zweck begreifen, seine Gemeinde auf Kosten der concurrierenden auszudehnen und ihr die massgebende Stellung zu verschaffen. Diesem Zweck dient die vermittelnde Glaubensregel, die Amnestie für die von den andern Gemeinden ausgestossenen Sünder, die Duldung der Wiederverheiratung der Kleriker, die Nachsicht gegen vornehme Frauen, welche mit ihren Sklaven geheime Ehen eingehen wollten. Wenn die Bestimmung über die Unabsetzbarkeit der

1) Ich bemerke hier noch, dass es schwer vorzustellen ist, was der Satz ego — dimitto in einem ökumenischen Erlass bedeuten soll. Dass Kallist die aus allen christlichen Gemeinden ausgeschlossenen Ehebrecher wieder zum Eintritt in ihre Gemeinden berechtigen will, ist ein ganz unmöglicher Gedanke. Dass er sein Beispiel allen andern Bischöfen zur Nachahmung empfehlen wolle, wird durch die Zurückführung seiner Absolutionsgewalt auf die Nachfolge Petri ausgeschlossen. Sonach wäre nur die Annahme übrig, dass er alle Unzüchtigen auffordern wollte, sich nach geleisteter Busse in die römische Gemeinde aufnehmen zu lassen; aber Kallist war nach dem, was wir von ihm wissen, viel zu klug, um die römische Gemeinde dadurch der Verachtung aller Christen preiszugeben, dass er sie zum Asyl für alle Hurer und Ehebrecher des Erdkreises machte.

Bischöfe¹⁾ und die Wiederholung der Taufe sich nicht ohne

1) Dass Kallist eine Bestimmung über die Unabsetzbarkeit eines Bischofs getroffen hat, ist nicht wohl zu bezweifeln. Aber fraglich ist, wie der betr. Satz bei Hipp.: *ὅπως εἰ ἐπίσκοπος ἁμάρτοι τι εἰ καὶ πρὸς θάνατον μὴ δεῖν κατατίθεσθαι* zu verstehen ist. Dabei handelt es sich um die Erklärung der Worte: *εἰ καὶ πρὸς θάνατον*; sind sie im Sinne Kallists oder Hippolyts gemeint? Es wäre Kallist sehr wohl zuzutrauen, dass er, wenn die Umstände es erforderten, den character indelebilis des Bischofs in voller Consequenz behauptet hätte, aber eben auch nur, wenn die Umstände es erforderten, d. h. wenn er seine resp. die Herrschaft seiner Gemeinde dadurch fördern konnte. Dass er lediglich einer dogmatischen Theorie zu Liebe einen Satz aufgestellt hätte, der nicht unmittelbar einem praktischen Zwecke diene, ist unter keinen Umständen anzunehmen. Der Satz über die Unabsetzbarkeit der Bischöfe muss also als eine für einen ganz bestimmten Fall getroffene Entscheidung angesehen werden. Demnach hat Kallist, wenn die Worte *εἰ καὶ πρὸς θάνατον* in seinem Sinne zu nehmen sind, bezüglich eines Bischofs, welcher des Götzendienstes oder des Mordes — Unzuchtsünden gelten für ihn ja nicht mehr als Todsünden im eigentlichen Sinne — beschuldigt war, erklärt, er dürfe nicht abgesetzt werden. Nun ist es aber schwer zu verstehen, wie ein Bischof in jener Zeit, wo die Christen Ruhe vor Verfolgungen hatten (s. Nöldechen T. u. U. V. 2. S. 150), sich der Verleugnung oder des Götzendienstes schuldig gemacht haben soll; noch schwerer aber ist es zu begreifen, wie ein des Mordes verdächtiger Bischof von den römischen Behörden unbehelligt geblieben sein kann; seine Verhaftung würde aber den Streit, ob er abzusetzen sei oder nicht, gegenstandslos gemacht haben. Also ist es wahrscheinlicher, dass die Worte *εἰ καὶ πρὸς θάνατον* im Sinne Hippolyts aufzufassen sind, und es handelt sich hier um die dritte Todsünde, die er kennt, um Unzucht. Er wird demnach hier einen Fall im Auge haben, wo Kallist in Consequenz seiner Behandlung der Unzuchtsünden einen der Hurerei beschuldigten Bischof für unabsetzbar erklärte, natürlich um ihn für seine Partei zu gewinnen. Der Satz von der Unabsetzbarkeit des Bischofs enthält also in erster Linie nicht ein Urteil über die am bischöflichen Amt haftenden Qualitäten, sondern ein Urteil über das Gewicht bestimmter Sünden. Hätte Kallist die schlechthinige Unabsetzbarkeit eines Bischofs behauptet, so wäre nicht zu verstehen, weshalb Hipp. von einem Kleriker (d. h. Bischof, Presbyter oder Diakon), der sich zum zweiten oder dritten Mal verheiratet, erzählt: *μένειν τὸν τοιοῦτον ἐν τῷ κλήρῳ ὥς μὴ ἡμαρτηκότα*. Das kann doch nur heissen: die Wiederverheiratung wird von Kallist nicht als eine Sünde beurteilt, welche den Verlust kirchlicher Ehrenämter nach sich zieht. Diese Bemerkung wäre aber höchst überflüssig, wenn im Satze vorher berichtet wäre, dass ein Bischof überhaupt wegen keiner Sünde abgesetzt werden könne. Dass Kallist übrigens geringere Ansprüche an die active Heiligkeit eines Bischofs stellt als Hippolyt, soll bereitwillig zugestanden werden, doch ist die Differenz nur eine graduelle, keine principielle.

weiteres diesem Zweck unterzuordnen scheinen, so ist zu erwägen, dass gerade in diesen beiden Punkten der Bericht Hippolyts an Unklarheit leidet. Jedenfalls hat aber die Verfügung über die Wiederaufnahme der Unzüchtigen in hervorragendem Masse das numerische Übergewicht seiner Gemeinde verstärkt. Das schimmert nicht nur in den Anspielungen des Origenes durch, sondern wird auch von Hipp. ausdrücklich berichtet.¹⁾ Demnach hatte Kallist vollständig seinen Zweck erreicht, wenn er seinen neuen Grundsatz in seiner eigenen Gemeinde, ohne Anstoss zu erregen, durchsetzte; dies scheint er durch Verbreitung der reconstruierten Schrift versucht zu haben. Nach den Worten Tert.s de pud. 1: sed hoc in ecclesia legitur et in ecclesia pronuntiatur, et virgo est. absit, absit a sponsa Christi tale praeconium! wäre dieselbe in der Gemeinde verlesen; es ist demnach eine Ansprache des Bischofs, die er behufs weiterer Verbreitung in der Gemeinde schriftlich fixiert hat; wir dürfen sie uns vielleicht als eine Art Flugblatt denken. Es ist also nicht gesagt, dass Kallist seine Neuerung durch diese eine Kundgebung durchzusetzen gehofft hat, vielmehr ist anzunehmen, dass er seine Grundsätze wiederholt in Predigten entwickelt und begründet hat.

Da dieselben nun aber eine Umbildung des Kirchenbegriffs bedeuteten und die christliche Sittlichkeit auf eine niedrigere Stufe herabdrückten, so musste ihm viel darauf ankommen, sie auch in andern Gemeinden anerkannt zu sehen. Deshalb hat er vielleicht seine Flugschrift der höchst bedeutenden und mit Rom in engen Beziehungen stehenden Gemeinde zu Karthago zukommen lassen und dadurch Tert. zu der wütenden Polemik gereizt, in welcher er am Abend seines Lebens die ungebrochene Kraft seines Feuergeistes und — die Unhaltbarkeit seiner durch den unaufhaltsamen Fortschritt der Geschichte veralteten Anschauungen offenbarte.

1) Οὗ τῷ ὄρω ἀρεσκόμενοι πολλοὶ συνείδησιν πεπληγότες ἅμα τε καὶ ὑπὸ πολλῶν αἰρέσεων ἀποβληθέντες, τινὲς δὲ καὶ ἐπὶ κατὰ γνώσει ἐκβλητοὶ τῆς ἐκκλησίας ὑφ' ἡμῶν γενόμενοι προσχωρήσαντες αὐτοῖς ἐπλήθυναν τὸ διδασκαλεῖον αὐτοῦ (p. 458) — — — οὗ οἱ ἀκροαταὶ ἡσθέντες τοῖς δόγμασι διαμένονσι ἐμπαίζοντες ἑαυτοῖς τε καὶ πολλοῖς ὧν τῷ διδασκαλείῳ συρρέουσιν ὄχλοι. διὸ καὶ πληθύνονται, γανριώμενοι ἐπὶ ὄχλοις διὰ τὰς ἡδονὰς αἷς οὐ συνεχώρησεν ὁ Χριστός (p. 460).

Berichtigungen und Nachträge.

- S. 26. Z. 6 v. o. lies 250 statt 205.
S. 27. Zu Anm. 1. vergl. Past. Herm. Mand. IV. 1, 4. 5.
S. 53. Zu Anm. 1. vergl. de pud. 14: ut extra ecclesiam detur — —
erat in praesidentis officio (p. 248, 19—21).
S. 62. Z. 16. v. u. lies a statt I.
S. 75. Z. 20. v. o. „ alii statt ali.
S. 77. Z. 28. v. o. „ pericula statt periculo.
S. 82. Z. 19. v. o. „ ab apostolo statt ob ap.
S. 89. Z. 1. v. o. „ Apocalypsi statt Apokalypsi.
S. 91. Z. 21. v. o. „ Apoc. 2₂₀ statt Apok. 2₂₀.
S. 104. Z. 18. ist der Gedankenstrich zu tilgen.
-


~~~~~  
Druck von August Pries in Leipzig.  
~~~~~


Das Indulgenz-Edict des römischen Bischofs Kallist

Leipzig 1893

P.gr.c. 34 ci-11,1/4

urn:nbn:de:bvb:12-bsb11663092-0